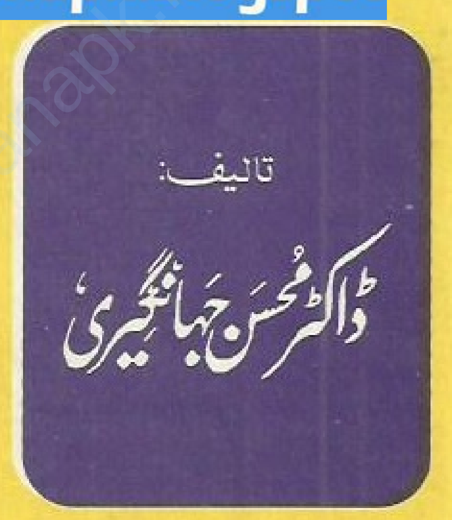
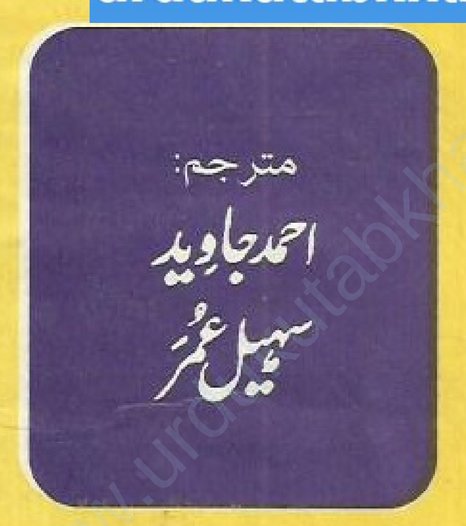
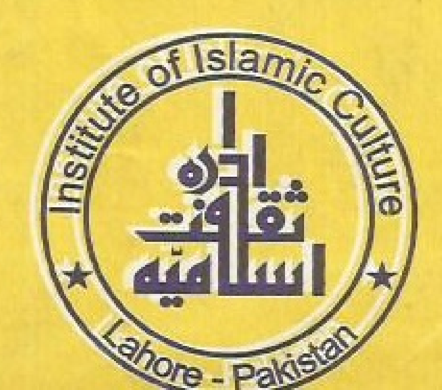
www.urdukutabkhanapk.blogspot.com



urdukutabkhanapk.blogspot







www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

محی الدین ابن عربی علیہ الرحمۃ

حیات و آثار

تالیف

ڈاکٹر محسن جہانگیری

مترجمہ

احمد جاوید، سہیل عمر

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فواد فواد

اِس سرے سے اُس سرے تک دوڑنا آساں نہیں
تیرے میرے درمیاں اک "دشت" ہے "تاخیر" کا
(سلیم احمد)



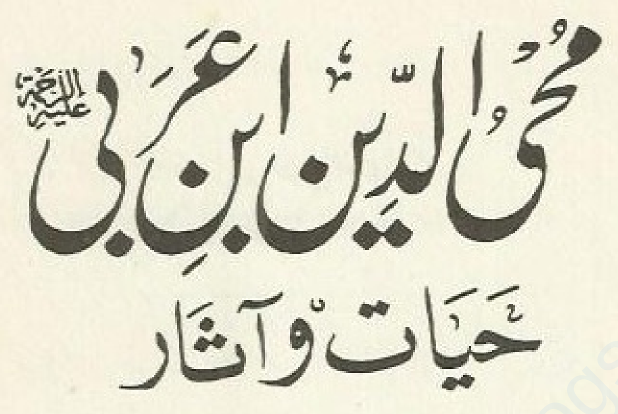
جملہ حقوق محفوظ ہیں

عنوان	محی الدین ابن عربیؒ
مصنف	ڈاکٹر محسن جہانگیری
ترجمہ	احمد جاوید، سہیل عمر
طبع سوم	2012ء
تعداد	500
مطبع	الکریم پریس، لاہور
ناشر	قاضی جاوید ناظم، ادارہ ثقافت اسلامیہ
قیمت	-/600 روپے

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان اور محکمہ اطلاعات و ثقافت، حکومت پنجاب کے تعاون سے شائع کی گئی ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com





حیات و آثار

تالیف

ڈاکٹر محسن جہانگیری

مترجمہ

احمد جاوید، سہیل عمر

ادارہ ثقافت اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جملہ حقوق محفوظ

طبع دوم اکتوبر ۱۹۹۹ء

ناشر: ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)
ناظم ادارۂ ثقافت اسلامیہ
۲- کلب روڈ' لاہور

تعداد: ۵۵۰

مطبع: طیبہ پرنٹرز' لاہور

قیمت: ۴۰۰ روپے

اس کتاب کی طباعت و اشاعت اکادمی ادبیات پاکستان' اسلام آباد اور محکمہ اطلاعات و ثقافت' حکومت پنجاب کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

فہرست مضامین

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

محی الدّین ابنِ عربی: حیات و آثار

مقدّمۂ طبع دوم

اس کتاب کی اشاعت کے کوئی مہینے بھر بعد ایک نہایت عزیز دوست نے، جن کا شمار یونی ورسٹی کے فاضل اور دین دار اساتذہ میں ہوتا ہے اور جو مختلف علوم میں دسترس رکھنے کے علاوہ فلسفہ، خصوصاً اسلامی فلسفے میں گہری نظر رکھتے ہیں اور اس شعبے میں صاحبِ تصنیف و تالیف بھی ہیں، مجھے ایک غلطی کی طرف متوجہ کیا۔ وُہ یہ کہ اس کتاب میں ہشام بن حکم سے باری تعالیٰ کی تجسیم کے اثبات میں جو اقوال منسوب کیے گئے ہیں[۱]، انھیں ہشام سے نسبت دینا درست نہیں، کیونکہ وُہ ممتاز امامی متکلم ہے اور امام جعفر صادقؑ کے مقلدوں اور شاگردوں میں سے ہے۔ اُس کا دامن اس طرح کے اقوال سے پاک ہے۔ مَیں نے اِس تنبیہ کو بہت بجا پایا اور اُن کا شکریہ ادا کیا کہ انھوں نے ایک بڑی فروگزاشت کی نشاندہی کی۔ اب یہ لازم ہو گیا ہے کہ اقوال کو نقل کرتے وقت یہ بات صاف کر دی جائے کہ انھیں ہشام سے نسبت دینا ٹھیک نہیں، تاکہ قاری اشتباہ میں نہ پڑے۔ اس بنا پر مَیں نے پختہ ارادہ کر لیا تھا کہ اس کتاب کے نئے ایڈیشن میں "تلافیٔ مافات" کروں گا؛ اور اب جب کہ بحمد اللہ تہران یونی ورسٹی نے دوسرا ایڈیشن چھاپنے کا اہتمام کیا ہے، اس وقت کو غنیمت جانتے ہوئے مَیں نے اس سلسلے میں کچھ تحقیقات جمع کیں لیکن چونکہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

متن کتاب میں شامل کرنا مشکل نظر آیا؛ لہٰذا اُنھیں مقدمۂ دوم کے عنوان سے شروع ہی میں پیش کر رہا ہوں:

"ابو محمد ہشام بن حکم کوفی (متوفی ۱۹۵ ہجری اندازاً) اثناعشری شیعوں کے معتبر اور معتمد راویوں اور ممتاز متکلمین اور اس مذہب کے جدّی پشتی حامیوں میں سے ہے۔ اُس کا شمار امام جعفر صادقؓ کے اصحاب اور شاگردوں میں ہوتا ہے۔ اُس نے حضرت امامؓ سے متعدد روایات نقل کی ہیں جنھیں ثقۃ الاسلام کلینی[2] نے کتاب التوحید ——— اصولِ کافی میں درج کیا ہے۔ ہشام بن حکم نے عقائدِ اسلام اور شیعہ معتقدات کی حمایت اور دفاع میں اپنے ہم عصر متکلمین سے کئی مباحثے اور مناظرے کیے اور بہت ساری کتابیں تحریر کیں جن کے نام ابن الندیم[3] نے کتاب الفہرست میں نقل کیے ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں ——— کتاب الامامۃ، کتاب التوحید، کتاب الدلالات علی حدوث الاشیاء، کتاب الرد علی اصحاب الطبائع، کتاب الرد علی الزنادقۃ، کتاب الرد علی المعتزلۃ فی طلحۃ والزبیر، کتاب الرد علی من قال بامامۃ المفضول اور کتاب الرد علی ہشام الجوالیقی[4]۔ لیکن اس کے باوجود اہلِ سنت کی کچھ معتبر کتابوں مثلاً مقالات الاسلامیین[5]، الفرق بین الفرق[6]، التبصیر[7] اور الملل والنحل شہرستانی[8] میں ہشام سے ایسی باتیں منقول ہیں جن سے ذاتِ الٰہی کی تجسیم کا اثبات ہوتا ہے جس کا ائمۂ اطہارؓ کی تعلیمات اور شیعی عقائد سے کوئی واسطہ نہیں، اور میں نے بھی مسئلۂ تجسیم پر زیادہ سے زیادہ اقوال جمع کرنے کے لیے اُن باتوں کو ہشام کی نسبت کے ساتھ اس مبحث میں داخل کر لیا، لیکن قوی احتمال ہے کہ مذکورہ اقوال ہشام بن حکم کے نہیں ہیں۔ عین ممکن ہے کہ اس کے کسی ہم نام یا اُسی ہشام جوالیقی کے اقوال جس کے رد میں ہشام بن حکم نے ایک کتاب بھی لکھی تھی، کسی غلط فہمی کی وجہ سے اس کے نام سے منسوب ہو گئے ہوں ——— ہشام جوالیقی کے متعلق ہمارا گمان درست ہو سکتا ہے؛ کیونکہ وہ ہشام سے پہلے ہو گزرا ہے اور وہ تجسیمِ ذاتِ باری تعالیٰ کا قائل بھی تھا[9]۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہشام بن حکم کے مخالفین نے اُسے بدنام کرنے لیے ایسے اقوال گھڑ کے اُس کے نام سے منسوب کر دیے ہوں؛ کیونکہ اس کے دشمن خاصے با اثر اور طاقت ور تھے؛ اُنھوں نے اس کو آزار

پہنچانے سے پل بھر کو بھی ہاتھ نہیں کھینچا اور اس پر ہر طرح کی تہمت روا رکھی ——— حتیٰ کہ اُن میں سے بعض نے اسے ارتداد تک سے متہم کیا[10]۔ البتہ ایک ضعیف احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام جعفر صادقؓ کی بارگاہ میں باریابی ائمۂ اطہارؓ کے علوم و معارف سے مکمل آگاہی اور شیعی عقاید سے کامل واقفیت حاصل کرنے سے پہلے اُس کی زبان سے اس قسم کی باتیں نکلی ہوں[11]۔ اس ساری گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ تو بہرحال مسلّم ہے کہ ہشام بن حکم امامی شاگردِ امام جعفرؓ سے ان کفریہ کلمات کا صادر ہونا بعید از امکان ہے کیونکہ کلامی مشکلات اور مسائل میں وہ ہمیشہ امام جعفر صادقؓ سے رجوع کرتا تھا، اور یہ حقیقت سب پر واضح ہے کہ امامیہ تجسیم کے قائل نہیں ہیں اور ائمۂ اطہار، خصوصاً امام جعفر صادقؓ سے حق تعالیٰ کی تنزیہہ کے اثبات، تجسیم کی تردید اور فرقۂ مجسمہ کی تکفیر پر کثیر روایتیں وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند کا راوی خود ہشام بن حکم ہے[12]۔"

والسلام

دکتر محسن جہانگیری

رجب المرجب ۱۴۰۲ ق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com



کئی برس پہلے مجھے شدت سے یہ خیال آیا کہ محی الدین ابن عربی کے بارے میں ایک ایسی کتاب لکھی جائے جو اُن کے احوال و آثار پر مشتمل ہو اور عقائد و افکار پر محیط۔ جس میں اس بات کا بھی باریک بینی سے جائزہ لیا جاتے کہ ان کی تشکیل و تکمیل میں اُن کے اسلاف کے اثرات کس قدر کارفرما رہے ہیں۔ علاوہ ازیں بعد کے زمانوں پر شیخ اکبرؒ کی اثراندازی کا غور سے مطالعہ کیا جائے۔ فارسی زبان میں اب تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ فارسی ادبیات کے وسیع ذخیرے میں اس کی جگہ خالی تھی؛ حالانکہ کم از کم فارسی میں ایسی کتاب کا ہونا لازمی تھا؛ کیونکہ جیسا کہ اس کتاب کے مطالعہ کے دوران میں کم و بیش معلوم ہو جائے گا، ابنِ عربیؒ درحقیقت عالمِ اسلام کے عارفوں اور صوفیوں کی صفِ اوّل کے بزرگ ہیں۔ اُن کے احوال گوشِ جاں سے سُننے کے لائق ہیں اور آثار چشمِ قلب سے پڑھنے کے سزاوار۔ اُن کا علم وسیع، ان کے عرفان کی جڑیں گہری اور دوسروں علی الخصوص ایران کے حکماء اور عرفاء پر اُن کے اثرات بہت زیادہ ہیں۔ اپنی اشاعت کے ساتھ ہی ابنِ عربیؒ کی کتابیں اسلامی علوم کے رمز شناسوں کی توجّہ کا مرکز بن گئیں۔ متنازع فیہ ہونے کے باوجود ایران کے اکثر حکماء و عرفاء نے انھیں تحسین اور پسندیدگی کی نظر سے دیکھا، ان کی پذیرائی کی اور طویل زمانوں اور صدیوں سے ہوتے ہوتے آج تک نثر و نظم کے مختلف پیرایوں میں ان کی تفسیر و تشریح اور تعلیم و تعلّم میں مشغول ہیں۔

یہ مہم سرانجام دینے کے سلسلے میں میں نے متعدد کتابیں، رسالے اور مقالے کھنگالے — مختلف مطالب کی یادداشتوں میں سر کھپایا تو اچانک اپنے آپ کو گویا ایک سمندر کے رُوبرو

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

پایا۔ اتھاہ اور بے کراں ——— میں نے بخوبی بوجھ لیا کہ اس میں قدم رکھنا دشوار ہے اور
باہر نکلنا دشوار تر ——— اس کام میں جتنی مشکلات ہیں اُن کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا،
اور لطف یہ ہے کہ ان تمام دشواریوں اور مشکلات کا بنیادی سبب خود ابنِ عربیؒ ہیں۔
اپنے حیرت انگیز احوال، کثیر تصانیف اور عمیق عرفان کے علاوہ اسلامی علوم و معارف
کی پوری تاریخ میں اپنے وسیع اور تہ در تہ اثرات کے باوجود جو اہلِ فکر و نظر میں طرح
طرح کے مباحثوں اور مجادلوں کی اساس بنے، انھوں نے کسی ایک مقام پر نہ تو اپنی
مکمل سرگزشت اور حالات بیان کیے اور نہ اپنی تصنیفات و تالیفات کی مجموعی فہرست
تحریر کی ——— اور پھر اپنے افکار و معارف کا اظہار بھی عام فہم زبان اور آسان
اسلوب میں نہیں کیا کہ ان کی کتابوں اور دیگر تحریروں میں ہر مطلب اپنے محل پر مل سکتا
اور درست مفہوم میں سمجھا جا سکتا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ ایک تو شیخ کے اقوال و افکار
ویسے ہی نہایت مبہم، مشکل اور کثیر الاحتمال ہیں، اُس پر مستزاد یہ کہ کسی ایک جگہ پر
مترتب حالت میں بھی نہیں ملتے؛ حتّیٰ کہ ان کی عظیم کتاب فتوحاتِ مکّیہ اور اُن کے
علم و عرفان کا نچوڑ فصوص الحکم دونوں ہمارے دعوے کی تصدیق کرتی ہیں ———
علاوہ بریں آج تک ابنِ عربیؒ کی کثیر الجہات شخصیت اور اُن کے بلند اور گہرے
علوم و معارف کے شایانِ شان تحقیق کی جدید روش پر کوئی ڈھنگ کا کام نہیں ہوا۔
سوائے آسین پالاسیوس کی چند تحقیقات کے جو ہسپانوی زبان میں لکھی گئیں اور جن کے
کچھ حصوں کا ترجمہ انگریزی اور عربی میں بھی کیا گیا، نہ کوئی جامع اور مکمل تحقیق سامنے آئی
ہو اور نہ کوئی قابلِ ذکر کتاب اور متقدمین نے بھی اپنے مخصوص انداز سے جو کچھ لکھا ہے؛ اگرچہ
اُس کی سطح بہت بلند ہے لیکن اُس میں سے اکثر کام ان معنوں میں ناقص ہے کہ وہ ابنِ عربیؒ
کی شخصیت کی کسی مخصوص جہت اور ان کے معارف کے کسی خاص رُخ تک محدود ہے۔
غرضیکہ ایسے راہنما مآخذ بہت کم ہیں جو مطالعے کو آسان کر دیں اور تحقیق کے راستے کو ہموار

لیکن ان تمام مشکلات کے باوجود میں نے اس کام سے ہاتھ نہیں کھینچا اور
سعی و جستجو میں لگا رہا کیونکہ جتنا میں رکاوٹوں اور کٹھنائیوں کا احساس کرتا تھا، اُتنا بلکہ اس

سے بڑھ کر مجھے اس کام کی اہمیت اور ضرورت کا علم تھا۔ افسوس ہوتا تھا کہ مختلف علوم
سے مالا مال ہوتے ہوئے بھی فارسی میں اس باب میں کوئی تحقیق موجود نہ ہو اور ہمارے
کشور یا ایران کی دانشگاہوں میں اسلامی فلسفہ و عرفان کا مطالعہ اور تحصیل کرنے والے
طالبانِ حکمت اس طرح کی کتاب سے، چاہے وہ ناقص ہی کیوں نہ ہو، محروم رہیں۔
مختصر یہ کہ ہر قسم کی دشواریاں بھی مجھے نہ روک سکیں کیونکہ حصولِ مقصد کی راہ پر میں جتنا آگے
بڑھتا گیا مقصد اہم سے اہم تر ہوتا گیا۔ تقریباً دس برس مطالعے اور یادداشتیں جمع کرنے
میں مشغول رہا۔ التزاماً خود ابنِ عربیؒ کی کتابوں اور بلاواسطہ مآخذات سے رجوع کیا، طرح
طرح کے کثیر مطالب جمع ہو گئے؛ کیونکہ انھوں نے تمام عرفانی موضوعات کو برتا اور جیسا کہ میں
پہلے کہیں اشارہ کر چکا ہوں کہ اُن کے احوال بھی عجیب و غریب، اُن کے افکار و اقوال
بھی کثیر، اُن کا اثر و نفوذ بھی قابلِ توجہ، اُن کے دوست اور دشمن بھی بے شمار اور ان کے بارے
میں متضاد اور متناقض عقائد کا بھی ایک انبار ——— ان سب نے مجھے
حیرت میں ڈال دیا؛ اور چونکہ تمام یادداشتوں کو ایک کتاب کی صورت میں سامنے لانا
ممکن نہ تھا، اس مقصد کے لیے کئی کتابوں کی تالیف درکار تھی، لہٰذا "الاهم فالاهم"
کے قاعدے کی رعایت سے کچھ مواد شاملِ کتاب کیا گیا اور اکثر کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس
کتاب میں ابنِ عربیؒ کے آثار و سوانح اور اپنے اندلسی اسلاف کے ساتھ اُن کے معنوی ربط و
پیوند نیز اخلاف خصوصاً ایرانی حکماء و عرفاء پر اُن کے اثرات پر خاصی تفصیل سے گفتگو
کی گئی ہے، کیونکہ اس رُخ سے، جہاں تک مجھے معلوم ہے، فارسی زبان میں کوئی کتاب نہیں
لکھی گئی؛ حالانکہ ابنِ عربیؒ کے عرفان و تصوّف پر متعدد کتابیں اور رسالے موجود ہیں۔ حاصلِ کلام
یہ کہ انجامِ کار ایک کتاب وجود میں آ گئی جس کے تین حصے ہیں ——— حصّہ اوّل سوانح،
مشائخ، تصانیف اور اندلسی اسلاف سے فکری و معنوی تعلق پر مشتمل ہے، حصّہ دوم اساسی
افکار کا احاطہ کرتا ہے اور حصّہ سوم ابنِ عربیؒ کے بارے میں بزرگ صوفیاء اور علماء کی آراء،
بعد کے عرفاء پر اُن کے اثر اور ان کے مقلدین اور شارحین کے ذکر شامل ہیں۔ جیسا کہ
مطالعے سے محسوس ہو جائے گا کہ یہ کتاب کئی پہلوؤں کو نظر میں رکھ کے لکھی گئی ہے کہ قاری کو

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابنِ عربیؒ اور اُن کے علوم و معارف سے آگاہ کرنے کے علاوہ علومِ اسلامی خصوصاً اسلامی اندلس کی علمی و عرفانی روایت سے آشنا کرتی ہے جس کے بارے میں فارسی زبان میں دو ورقی رسالہ تک نہیں لکھا گیا۔ آخر میں اِس نکتے کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ممکن تھا شیخ کے حالات و کرامات اور ان کے معارف کے اصول و فروع میں سے بعض کو ان ناسوتی عقول و اذہان سے قریب لانے کے لیے جو انھیں قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں، قوانین علمی اور استدلالی فلسفے کے اصول خصوصاً علم النفس اور تحلیلِ نفس یا سیمیا اور لیمیا (علمِ طلسمات) کی قبیل کی اُس چیز سے جسے قدماء علومِ خفیہ کا نام دیتے ہیں مدد لی جاتی۔ بالکل اسی طرح جیسے مشائیانِ اسلام کے سردار ابنِ سینا نے اپنی کتاب الاشارات والتنبیہات کے نمط التاسع میں کراماتِ اولیاء کی تشریح و توجیہہ اور ان کا امکان ثابت کرنے کے لیے انھیں اصول و قوانین سے مدد لی ہے لیکن ہم نے اس امکان سے استفادہ نہیں کیا؛ کیونکہ اولاً ہم اِس کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے ثانیاً اپنے اندر اتنا دشوار اور بڑا کام کرنے کی جرأت نہیں پائی۔ ثالثاً یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ عمل دُرست ہوگا اور ابنِ عربیؒ کے اقوال و احوال سے سازگاری کرے گا اور مشائخِ عرفاء کے لیے قابلِ قبول ہو سکے گا۔ جیسا کہ ہمیں علم ہے کہ ابن سینا کی کاوش و کوشش اُن حضرات کو پسند نہیں آئی۔ جس طرح کہ یہ کوئی تنقیدی کتاب نہیں ہے جو ابنِ عربیؒ کے عرفان پر جرح و قدح کے لیے لکھی گئی ہو، ایسے ہی یہ کوئی توجیہی کتاب بھی نہیں جو اُن کے عقائد و آراء کی حمایت و توجیہہ کے لیے تحریر کی گئی ہو، بلکہ فقط اُن کے احوال و افکار اور حالات و کرامات کا بیان ہے۔ گو کہ بیچ بیچ میں ایسی باتیں پیدا ہوں کی جنھیں سُننے سے دل گریز کرتے ہیں، کان اُنھیں ناپسند کرتے ہیں اور عقل اُن کو قبول نہیں کرتی؛ البتہ وہ دل اور وہ کان جو اُن سے مانوس ہو۔

اُمید ہے یہ کتاب متلاشیانِ علم کے کام آئے گی اور دوستانِ حکمت کے لیے موردِ استفادہ بنے گی۔ انشاء اللہ۔

ڈاکٹر محسن جہانگیری

شوال المکرم ۱۴۰۰ھ

حصّۂ اوّل

باب ۱

شرحِ احوال

نام و نسب اور وقت و مقامِ ولادت

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ بن حاتم طائی، شبِ دوشنبہ سترہ رمضان المبارک ۵۶۰ھ، عیدِ قیامت کے اعلان کی سالگرہ کی پہلی رات، بمطابق ۲۸ رژوئیہ ۱۱۶۵ میلادی، اندلس کے شہر مُرسیہ میں جاہ و جلال اور زہد و تقویٰ کے حامل گھرانے میں پیدا ہوئے۔ اُن کی ولادت کا زمانہ وہی ہے جس میں مشرق میں المستنجد باللہ کی خلافت قائم تھی۔ ابنِ مردنیش مرسیہ اور بلنسیہ پر حکمران تھا اور بقیہ ہسپانیہ پر ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن موحدین کا تیسرا سلطان حاکم تھا۔ ابنِ عربیؒ خود "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار" میں بیان کرتے ہیں کہ "میں ابو المظفر یوسف المستنجد باللہ ابن المقتفی کی خلافت کے زمانے میں سلطان ابو عبداللہ محمد بن سعد بن مردنیش کی مملکت میں مرسیہ کے شہر میں پیدا ہوا اور ہمیشہ جمعے کے دن خطیب کو المستنجد باللہ کے نام کا خطبہ پڑھتے سُنتا تھا۔ اُس کے بعد اس کا بیٹا المستغنی باللہ مسندِ خلافت پر بیٹھا" اور "فتوحاتِ مکیہ" میں لکھا ہے کہ رعایا میں سے کسی نے مرسیہ میں سلطان کو مخاطب کیا لیکن سلطان نے اُسے جواب نہ دیا خطاب کرنے والے نے سلطان سے کہا: "مجھ سے بات کر کیونکہ خدا نے موسیٰ سے کلام کیا تھا"——سلطان نے جواب دیا "لیکن تُو موسیٰ نہیں ہے"۔ اُس شخص نے بھی ترکی بہ ترکی کہا کہ "تُو بھی تو خدا نہیں ہے"۔ بالآخر سلطان نے اُس کی خاطر اپنے گھوڑے کی لگام کھینچ لی۔ اُس نے اپنی حاجت بیان کی جو سلطان نے وہیں پوری کر دی۔ یہ سلطان محمد بن سعد بن مردنیش تھا مشرقی اندلس کا امیر——میں اُسی کے عہد میں مرسیہ میں پیدا ہوا۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کنیت اور القاب

اکثر مآخذوں میں ان کی کنیت ابوبکر درج ہے[13]۔ ایسے بھی ہیں جنہوں نے شیخ کی کنیت ابوعبداللہ لکھی ہے[13]۔ وہ خود فتوحات میں تحریر کرتے ہیں کہ: "فعندما دخلت علیہ قال لی یا اباعبداللہ"[14]۔ قوی احتمال ہے کہ وہ ان دونوں کنیتوں سے پہچانے جاتے تھے۔ جیسا کہ وہ ابن افلاطون[15] اور اندلس میں ابن سراقہ کی کنیت سے بھی معروف رہے[16] لیکن وہ مغرب میں زیادہ تر ابن العربی کے نام سے یعنی الف لام کے ساتھ ــــــ اور مشرق میں ابن عربی یعنی الف لام کے بغیر تاکہ قاضی ابوبکر ابن العربی[17] سے اشتباہ نہ ہو ــــــ مشہور ہیں۔ اگرچہ ان کے بہت سے القاب ہیں جو بعد کے صفحات میں آئیں گے مگر ان کے مقلدوں اور ارادتمندوں میں ایک لقب سب سے زیادہ مشہور و معروف ہے ــــــ الشیخ الاکبر ــــــ بلاشبہ یہ لقب اپنی تمام تر معنویت اور شکوہ کے ساتھ ان کو زیبا ہے اور حالانکہ شیخ مصطفیٰ کمال الدین بکری[18] اپنی کتاب "السیوف الحداد فی اعناق اہل الزندقہ والعناد" میں لکھتے ہیں کہ یہ لقب ان کے استاد ابومدین[19] غوث تلمسانی[20] نے انہیں دیا تھا[21] لیکن گمان غالب یہ ہے کہ ابن عربی کے متبعین نے ان کی عظمت مقام اور جلالت شان کی طرف اشارہ کرنے کے لیے انہیں اس لقب سے ملقب کیا۔ جیسا کہ ابھی بیان ہوا، لقب مذکورہ کے علاوہ بھی ان کے دوستوں اور دشمنوں کے حلقوں میں انہیں کئی القاب اور عنوانات سے یاد کیا جاتا رہا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہیں نقل کر دیا جائے کیونکہ اگرچہ حقیقت کو پوری طرح ظاہر نہیں کرتے تو بھی مفید مطلب ضرور ہیں۔ ان سے ابن عربی کی بابت دونوں گروہوں کے اعتقادات کی سطح اور نوعیت کچھ کچھ واضح ہو جاتی ہے ــــــ محی الحق والدین[22] وماء الشهود مربی العارفین الف الوجود، عین الشهود[23]، صاحب الولایۃ العظمیٰ والصدیقیۃ الکبریٰ وامام التحقیق[24] العارف الکبیر[25] مجدد الملۃ الحنیفیۃ[26]۔ قطب الوجود والکبریت الاحمر[27] الشیخ الکامل المکمل[28]، ابوالشطحات[29]، سلطان العارفین[30]، نادرۂ دہر[31]، شگرف مرد، نیکو ہمدرد و نیکو مونس و عین متابعت[32]، الصدیق، المقرب،

الولی والعارف الحقانی[33]، اکابر العرفاء[34] قدوۃ العارفین وشیخ الشیوخ[35]، بحر المعارف الالٰہیہ، ترجمان العلوم الربانیہ، الشیخ الاکبر والقطب الانور[36]، خاتم ولایت و عنقائے مغرب[37]، امام العارفین، قطب الموحدین، قدوۃ القائلین بوحدۃ الوجود[38]، خاتم اصغر[39]، اسم اعظم[40]، ابحد الموحدین[41]، جمال العارفین و محی الملۃ والدین[42]، العارف المحقق وقدوۃ المکاشفین[43]، صوفی بزرگ[44]، صوفی بزرگ مرسیہ[45]، ممیت الدین[46]، ممیت الدین ثانی[47] یا محی الدین[48] ــــــ

خاندان

ابن عربی کا خانوادہ اصالت و نجابت، ثروت و تونگری، عزت و جلالت، علم و تقویٰ اور زہد و پارسائی میں اپنے زمانے میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ ان کے جد اعلیٰ حاتم طائی سارے عرب میں اپنی سخاوت اور بزرگی کی وجہ سے نمایاں اور محترم رہے تھے[49]۔ دادا محمد اندلس کے قضاۃ اور علماء میں سے تھے جن کی دنیاوی دولت و ثروت کا بھی کوئی ٹھکانا نہ تھا۔ والد علی بن محمد فقہ و حدیث کے ائمہ اور زہد و تصوف کے بزرگوں یا ابن عربی کے الفاظ میں بمنزلِ نفاس[50] کے محققین میں سے تھے۔ اس کے علاوہ وہ عظیم فلسفی ابن رشد[51] کے دوست اور سلطان اشبیلیہ کے وزیر بھی رہے تھے[52] جو شاید وہی ابن مردنیش ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں[53]۔ والدہ انصار سے تعلق رکھتی تھیں، چنانچہ وہ خود کہتے ہیں: "وکانت امی تنتسب الی الانصار"[54]۔ ایک ماموں یحییٰ بن یغان تلمسان کے حاکم اور اپنے زمانے کے ممتاز زاہد و عابد تھے۔ دوسرے ماموں ابومسلم خولانی بھی اپنے دور کے بڑے زاہدوں اور عابدوں میں شمار ہوتے تھے۔ چچا عبداللہ بن محمد بن عربی بھی عارف اور صوفی تھے۔ پہلی بی بی مریم بنت محمد بن عبدون کے شریف اور نیک نام خاندان سے تعلق رکھنے والی ایک نہایت پرہیزگار خاتون تھیں جبکہ شیخ کی چھوٹی بیٹی زینب تو کم عمری ہی میں مقام الہام سے سرفراز ہو گئی تھیں۔ ابن عربی نے اپنے سوانح میں اپنے اہل خاندان کا تفصیل سے ذکر کیا ہے اور اپنے والد، چچا، دونوں ماموں، زوجہ اور کم سن بیٹی کے ایسے دل کھینچ لینے والے واقعات بیان کیے ہیں جو پاکیزگی و ایمان اور زہد و معرفت میں ان کے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

بے حد بلند مقامات کی نشان دہی کرتے ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ میں ان واقعات میں سے ایک ایسا واقعہ منقول ہے جو ان کے والد کے ایمانِ محکم، قبولیتِ دُعا اور صدق و صفا پر دلالت کرتا ہے۔ شیخ لکھتے ہیں: "میں ایک دفعہ ایسا بیمار ہوا کہ حالتِ بیہوشی میں چلا گیا؛ یہاں تک کہ لوگوں نے مجھے مُردہ سمجھ لیا۔ میں نے اس حالت میں بہت ہی بھیانک اور ڈراؤنے چہرے والی ایک قوم دیکھی جو مجھے آزار پہنچانا چاہتی تھی اور اُن کے مقابلے میں ایک نہایت حسین و جمیل اور خوشبو میں لبا ہوا شخص تھا جو اُنھیں مجھ سے دُور کر رہا تھا، یہاں تک وہ شخص قوم پر غالب آگیا۔ اس کے فوراً بعد میں ہوش میں آگیا اور دیکھا کہ میرے والد رحمۃ اللہ میرے سرہانے رو رہے ہیں اور سورۂ یٰسین پڑھ رہے ہیں۔ اس وقت تک وہ سورۃ ختم کر چکے تھے۔ میں نے جو کچھ دیکھا تھا اُن کے گوش گزار کر دیا۔"[55]

اسی کتاب یعنی فتوحات میں ابنِ عربیؒ اپنے والد کی کرامات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میرے والد منزلِ انفاس کے محققوں میں سے تھے۔ وفات کے بعد اُن کے چہرے میں حیات کی نشانیاں بھی دیکھی گئیں اور موت کی بھی۔ رحلت سے پندرہ روز پہلے اُنھوں نے نہ صرف یہ کہ اپنی وفات کی خبر دے دی تھی بلکہ چہارشنبے کا دن بھی بتا دیا تھا ——— اور ایسا ہی ہُوا۔ جب رخصت کا دن آپہنچا تو سخت بیماری کے باوجود کسی چیز سے ٹیک لیے بغیر بیٹھ گئے اور مجھے مخاطب کر کے فرمایا کہ بیٹے میں آج اس دُنیا سے کُوچ کر کے واصل بحق ہو جاؤں گا۔ میں نے اُن سے عرض کی خدا آپ کا یہ سفر آسان اور اپنا دیدار مُبارک فرمائے ——— وہ اس بات سے خوش ہوئے اور مجھے دُعا دی۔"[56] جیسا کہ اُوپر گذر چکا ہے کہ ابنِ عربیؒ کے دو ماموں یحییٰ بن یغان اور ابو مسلم خولانی بھی اپنے وقت کے نامور زاہدوں، عبادت گزاروں اور پرہیزگاروں میں گنے جاتے تھے۔ یحییٰ بن یغان والیِ تلمسان تھے۔ اُن کی ایک جلیل القدر بزرگ ابو عبد اللہ تیونسی سے مُلاقات ہو گئی جن کی گفتگو کی تاثیر سے اُن میں ایک عظیم رُوحانی اور باطنی انقلاب برپا ہو گیا؛ یہاں تک کہ وہ سلطنت سے دستبردار ہو کر زہد و ریاضت میں مصروف ہو گئے۔ ابنِ عربیؒ "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار" اور "الفتوحات المکّیۃ"

میں ایسے حضرات کا ذکر کرتے ہوئے جنھوں نے دولت و سلطنت کے باوجود دُنیا ترک کر دی تھی لکھتے ہیں: "میرے ایک ماموں یحییٰ بن یغان شاہِ تلمسان تھے۔ اُن کے عہد میں ایک فقیہ اور دُنیا سے کٹے ہوئے عبادت گزار بزرگ تھے، جو اہلِ تیونس میں سے تھے۔ اُنھیں ابو عبد اللہ تونسی کہا جاتا تھا۔ وہ تلمسان سے باہر ایک مقام پر عبّاد کے نام سے کسی مسجد میں دُنیا کے جھمیلوں سے الگ تھلگ عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ اب اُسی جگہ اُن کا مزار زیارت گاہِ خاص و عام ہے۔ ایک دن اتفاقاً یہ تلمسان تشریف لے گئے جہاں ایک گزرگاہ پر میرے ماموں یحییٰ بن یغان شاہِ تلمسان سے ان کا سامنا ہوا۔ یحییٰ بن یغان شاہانہ طمطراق کے ساتھ خدم و حشم کے جلو میں تھے۔ کسی نے بتایا کہ یہ ابو عبد اللہ تونسی ہیں، بڑے عبادت گزار اور پرہیزگار بزرگ۔ اُنھوں نے گھوڑے کی لگام کھینچی اور شیخ کو سلام کیا۔ شیخ نے ان کے سلام کا جواب دیا۔ بادشاہ نے اپنے لباسِ فاخرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دریافت کیا کہ اے شیخ اس لباس میں نماز جائز ہے کہ نہیں؟ شیخ نے خندہ کیا۔ بادشاہ نے پوچھا آپ کیوں ہنسے؟ شیخ بولے: "تیری کم عقلی، اور تیرے جہل اور تیرے نفس اور تیرے حال پر۔ تُو میری نظر میں کُتّے کی طرح ہے جو مُردار کھاتا ہے اور اُس کے خون اور غلاظت میں لتھڑ جاتا ہے۔ اس حالت میں بھی مُوتتے وقت اپنی ٹانگ اُٹھا لیتا ہے کہ کوئی چھینٹ نہ پڑ جائے ——— تُو اس برتن کے مانند ہے جو حرام سے بھرا ہُوا ہے۔ اللہ کے بندوں کا خون تیری گردن پر ہے اور تُو اس حالت میں مجھ سے لباس کے بارے میں سوال پوچھتا ہے۔" یہ سب سُن کے بادشاہ رونے لگا اور اپنے مرکب پر سے اُتر آیا۔ وہیں کھڑے کھڑے بادشاہی سے ہاتھ کھینچ لیا اور شیخ کی خدمت میں داخل ہو گیا۔ تین روز تک شیخ نے اُسے اپنی نگاہ میں رکھا۔ تیسرا دن گزرنے پر اُس کے لیے تھوڑی سی رسّی لائے اور فرمایا، اے بادشاہ مہمانی کے ایام پورے ہو گئے اب لکڑی کاٹنے کا کام کر۔ شیخ کے حکم کے مطابق بادشاہ اس کام میں مشغول ہو گیا۔ لکڑیوں کا گٹھڑ سر پر دھر کے بازار میں وارد ہُوا۔ لوگ اُسے دیکھتے تھے اور روتے تھے۔ اُس نے گٹھڑ بیچا اور اُس کے مول میں سے اپنی زندگی بھر کے لیے کچھ گرہ میں ڈالا اور بقیہ صدقہ کر دیا۔ مستقل یہی معمول رہا۔ یہاں تک کہ وفات پائی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور شیخ کے مقبرے کے باہر مدفون ہُوا۔ آج اس کی قبر زیارت گاہ ہے۔ جب کبھی لوگ شیخ کی خدمت میں آکر دُعا کی درخواست کرتے شیخ اُن سے فرماتے یحییٰ بن یغان سے دُعا کراؤ کیونکہ یہ تخت و تاج تک پہنچنے کے بعد اُس سے دستبردار ہو کر زہد و پارسائی میں مشغول ہُوا، اگر میں اُس پھندے میں گرفتار ہوتا جس میں یہ پھنسا ہُوا تھا، تو ممکن تھا کہ میں اِس طرف نہ آتا۔[57]

دُوسرے ماموں ابو مسلم خولانی کا بھی ذکر ہو چکا ہے کہ وہ بھی اپنے زمانے کے زہاد و عباد میں سے تھے۔ ابنِ عربیؒ نے فتوحات میں اُنھیں اکابرِ ملامتیہ میں شمار کرتے ہیں اور اُن کے بارے میں یہ لکھتے ہیں: "میرے ماموں ابو مسلم الخولانی اکابرِ ملامتیہ[58] میں سے تھے۔ شب بیدار اور شب زندہ دار تھے جب کبھی سُستی اور نیند محسوس کرتے اپنے پیروں پر لکڑی رسید کرتے اور اُنھیں مخاطب کر کے کہتے کہ میرے چوپاؤں سے زیادہ تم اُس چوب زنی کے سزاوار ہو۔"[59]

شیخ کے چچا ابو محمد عبد اللہ بن عربی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ بزرگ صوفی تھے اور ابنِ عربی کے بقول عمر کے اخیر حصے یعنی اسّی برس کے سِن میں ایک خردسال صاحبزادے کے ہاتھ پر بیعت اور مجاہدہ و ریاضت میں مصروف ہوئے کہ یہاں تک کہ بہت بلند مقام کو پہنچ گئے۔ اس طریق میں داخل ہونے کے تین برس بعد وہ اس دُنیا سے رحلت کر گئے۔ اس وقت تک ابن عربیؒ تصوف میں وارد نہیں ہوئے تھے۔[60] ابنِ عربی انھیں اُن عالی مقام حضرات میں شامل کرتے ہیں جن کے مشامِ جاں انفاسِ رحمانی سے بسے رہتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں "میرے ایک چچا تھے، عبد اللہ بن محمد بن العربی۔ بتحقیق اُنھیں یہ مقام (مقامِ شمِّ الانفاس الرحمانیہ[61]) حسًا اور معنًا حاصل تھا۔ طریقِ عرفان میں آنے سے پہلے، گویا اپنے زمانۂ جاہلیت میں، مَیں نے اُن کے ذریعے اس مقام کا مشاہدہ کیا تھا۔ (فتوحات)[62]

شیخ کی پہلی زوجہ مریم بنتِ محمد بن عبدون بن عبد الرحمٰن البجائی بہت صالح خاتون تھیں اور کشف و شہود سے بہرہ مند۔ ابنِ عربی اپنی کئی تحریروں میں ان کی بہت سی باتیں نقل کرتے ہیں جو کشف و شہود اور عرفان و معرفت پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ فتوحاتِ[63] مکیہ میں لکھتے ہیں — "واما میری صالحہ زوجہ مریم بنتِ محمد بن عبدون بن عبد الرحمٰن البجائی،

نے مجھ سے "خمسۂ باطنہ" روایت کیے۔ کہا کہ میں نے خواب میں ایک شخص کو دیکھا جو میرے وقائع میں مجھ سے عہد و پیمان باندھ رہا تھا۔ میں نے اُسے جاگتی آنکھوں کبھی نہیں دیکھا تھا۔ اُس نے مجھ سے پوچھا: "کیا طریق میں داخل ہونے کا قصد رکھتی ہو؟" میں نے جواب میں کہا خدا کی قسم ہاں۔ میں قصدِ طریق رکھتی ہوں مگر نہیں جانتی کہ اسے کس طرح حاصل کیا جائے۔ اُس نے کہا کہ پانچ چیزوں سے طریق حاصل ہو سکتا ہے — توکل، یقین، صبر، عزیمت اور صدق — جب مریم نے اپنا یہ خواب مجھے سُنایا تو میں نے اُسے بتایا کہ اہلِ طریق کا یہی مذہب ہے۔"[64] اسی کتاب میں ایک جگہ فرماتے ہیں: "میں نے اپنی زوج مریم بنتِ محمد کے سوا کسی کو نہیں دیکھا کہ ذوقًا اس مقام پر فائز ہو۔ ایک مرتبہ اُس نے مجھے بتایا کہ میں نے ایک شخص کو دیکھا ہے اور پھر اُس شخص کے احوال مجھے سُنائے۔ میں سمجھ گیا کہ وہ شخص اسی مقام کے لوگوں میں سے ہے۔ سوائے اس کے کہ اُس نے اپنے احوال بیان کر دیئے جو اس مقام میں اُس کی ناپختگی اور کمزوری پر دلالت کر رہا تھا۔"[65]

ابنِ عربیؒ کے بیٹے بھی باقی گھرانے کی طرح اہلِ علم و عرفان اور صاحبانِ مقام ہوئے ہیں۔ ان کے دو فرزند ہوئے۔ سعد الدین محمد اور عماد الدین ابو عبد اللہ محمد۔ سعد الدین رمضان ۶۱۸ھ ہجری کو ملطیہ میں پیدا ہوئے۔ تمام عمر حدیث کے اخذ و سماع میں مشغول رہے۔ وہ شاعر بھی تھے، اُن کے متصوفانہ اشعار کا دیوان مشہور ہے۔ ۶۵۶ھ ہجری میں یعنی جس سال ہلاکو بغداد میں داخل ہُوا اور خلیفہ المستعصم قتل ہُوا، انھوں نے دمشق میں وفات پائی اور اپنے والد کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔ دُوسرے صاحبزادے عماد الدین ۶۶۷ھ ہجری کو مدرسۂ صالحیہ میں فوت ہوئے۔ اُنھیں بھی اُن کے والد اور بھائی کے نزدیک کوہِ قاسیون[66] کے دامن میں سپردِ خاک کیا گیا۔ جیسا کہ پہلے اِشارہ ہو چکا ہے، شیخ کی ایک ہی صاحبزادی زینب نام کی تھیں جو زمانۂ طفلی میں ہی کشف و الہام کے بلند درجات پر فائز اور مسائلِ شرعیہ کی عارف تھیں۔ ابنِ عربیؒ فتوحات میں اپنی اولاد کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میری شیرخوار بچی ابھی دو سال کو نہیں پہنچی تھی۔ ایک دن میں اُس کے ساتھ کھیل کر رہا تھا کہ اچانک میرے دل میں آیا کہ اس سے ایک مسئلہ پوچھوں۔ میں نے اُسے مخاطب کیا، وہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کھیل کود کو چھوڑ کر میری طرف متوجہ ہوگئی۔ میں نے کہا کہ میری خواہش ہے کہ تجھ سے ایک مسئلہ دریافت کروں۔ تو اُس مرد کے بارے میں کیا کہتی ہے جس نے اپنی بی بی سے مباشرت کی لیکن اُسے انزال نہیں ہوا؟ اُس پر کیا چیز واجب ہوگئی؟ اُس نے بہت فصیح الکلامی سے جواب دیا کہ اُس آدمی پر غسل واجب ہوگیا۔ اس کی ماں اور دادی نے بھی یہ سخن سُن لیا۔ دادی نے چیخ ماری اور بیہوش ہوگئی۔[67]

مزید لکھتے ہیں: "اسی سال میں اس بچّی سے جُدا ہوا، اُسے اس کی ماں کے پاس چھوڑا اور اس کی ماں کو اجازت دی کہ حج کر آئے میں بھی عراق سے مکّے کی طرف روانہ ہُوا۔ جب معرّف میں پہنچا تو اپنے ہمراہیوں کے ساتھ گھر والوں کی تلاش میں نکلا جو شام کے قافلے کے ساتھ تھے، میری بیٹی نے اس حال میں کہ ماں کا دُودھ پی رہی تھی مجھے دیکھ لیا اور اپنی والدہ سے بولی "میرے بابا وہ آرہے ہیں"۔ اس کی ماں نے نظر اُٹھائی اور دیکھا کہ میں کافی دُور سے ان کی طرف آرہا ہوں۔ بچّی کے ماموں نے مجھے آواز دی جسے سُن کر میں اُن لوگوں کی طرف چل پڑا۔ جونہی بچّی نے مجھے دیکھا، کھلکھلائی اور بابا بابا کہتی ہوئی میری گود میں آگئی۔[68]

اشبیلیہ کی طرف منتقلی

آٹھ برس کا سن تھا کہ ابنِ عربیؒ اپنے خاندان کے ساتھ ۵۶۸ھ ہجری کو اپنی زاد بوم مرسیہ سے اُندلس کے پایۂ تخت اشبیلیہ آگئے۔ ۵۹۸ھ ہجری تک وہیں رہے اور دین و ادب میں کامل درجے کی تربیت پائی۔ اوّل اوّل ابوبکر محمد بن خلف لخمی اور ابوالقاسم عبدالرحمٰن الشراکط القرطبی سے قرأت سبعہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد اُن اساتذہ کی خدمت میں پہنچے جن کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ انھوں نے ادب، حدیث[69] اور اپنے زمانے کے تمام علوم و معارف کے ہر ہر شعبے کی تحصیل پر کمرِ ہمّت باندھی اور اللہ کے خصوصی فضل و کرم سے اپنی فطرت استعداد اور لیاقت کے ذریعے جلد ہی ان تمام پر ایسے حاوی ہوگئے کہ علماء اور عرفاء کے سردار کہلائے۔ ادب میں اُن کی بلند مقامی نے حکومتِ اشبیلیہ کو اُن کی طرف متوجہ کردیا جس کے نتیجے میں انھیں دبیر اور کاتب کا عہدہ ملا۔ یہیں اپنے والد کی

حیات اور دورانِ ملازمت میں مریم بنت محمد سے ان کا نکاح ہُوا۔[70]

تصوف میں وارد ہونے سے پہلے کا ایک واقعہ

ابنِ عربیؒ اُس زمانے میں کہ ابھی تصوف میں داخل نہیں ہوئے تھے، اپنا بیشتر وقت یا تو نظم و شعر اور عیش و طرب میں گزارتے تھے یا پھر جانوروں کے شکار میں مصروف رہتے تھے۔ وہ اپنے اس دور کو زمانۂ جاہلیت کا نام دیتے ہیں۔ فتوحات میں ایک واقعہ درج ہے کہ "زمانۂ جاہلیت میں ایک سفر میں اپنے والد کے ساتھ تھا۔ قرمونیہ اور ہلبہ کے درمیان سے گزر رہا تھا کہ اچانک گورخروں کا ایک جتھا سامنے آگیا جو گھاس چرنے میں مگن تھے۔ حالانکہ میں اُن کے شکار کا بہت شوقین تھا، لیکن میں نے دل ہی دل میں تہیہ کرلیا کہ ان میں سے کسی کو بھی شکار کرکے تکلیف نہیں پہنچاؤں گا۔ میرے خدام اُس وقت دُور تھے، میرے گھوڑے نے جیسے ہی گورخروں کو دیکھا اُن کی طرف زقند بھرنے کو ہُوا مگر میں نے اُسے روک لیا اور اس حالت میں کہ نیزہ میرے ہاتھ میں تھا، میں اُن کی ڈار میں داخل ہوگیا۔ ان میں سے بعضوں کی پشت سے نیزہ ٹکرایا بھی لیکن وہ چرنے میں ایسے منہمک رہے کہ خدا کی قسم سر نہیں اُٹھایا، یہاں تک کہ میں اُن کے بیچ میں سے ہوتا ہُوا نکل آیا۔ ذرا دیر بعد میرے خادم مجھ سے آملے ——— انھیں دیکھتے ہی گورخر بھاگ گئے۔ میں اُس وقت یہ سارا معاملہ سمجھنے کے قابل نہیں تھا، ہاں جب اس طریق یعنی طریقِ خدا میں قدم رکھا تو اس کا بھید سمجھ میں آیا۔ وہ یہ ہے کہ میرے دل میں اُن کے لیے جو امان تھی وہ اُن کے نفوس میں سرایت کر گئی تھی۔[71]

باطنی تبدیلی اور ابنِ رُشد سے مُلاقات

اشبیلیہ ہی میں نوجوانی کی عمر کو پہنچ کر، بلکہ بچپن میں جبکہ ابنِ عربی کے والدِ ماجد بھی حیات تھے، ان میں ایک عظیم رُوحانی اور باطنی تبدیلی پیدا ہوئی اور یہ کشف و شہود کے اعلیٰ مقامات تک پہنچ گئے۔ جب اُن کی شہرت عظیم فلسفی ابنِ رُشد قرطبی تک پہنچی تو اُسے ان سے ملنے کا اشتیاق ہُوا۔ اُس نے اُن کے والد سے درخواست کی کہ وہ کوئی سبیل نکالیں۔ ابنِ عربی کے والد نے ابنِ رُشد کی خواہش پوری کردی جس کے نتیجے میں یہ اہم

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تاریخی ملاقات واقع ہوئی یہ دو سرداروں کی ملاقات تھی۔ ایک عقل کا پیرو اور دلیل و برہان کا نمائندہ اور دوسرا کشف و شہود اور عرفان و الہام کا بحرِ بیکراں۔ دونوں اپنے اپنے راستوں کے رہنما۔ ابنِ رُشد نے کئی صدیوں تک اہلِ استدلال و برہان کو اپنے میں مشغول رکھا اور ابنِ عربیؒ نے تقریباً قرن سے (آج تک) اہلِ کشف و شہود کی نظریں اپنے معارف میں گم کر رکھی ہیں۔ ہم اس اہم تاریخی واقعے کا بیان خود ابنِ عربیؒ کی زبان سے نقل کرتے ہیں۔

"ایک دن قرطبہ میں وہاں کے قاضی ابوالولید ابنِ رُشد کے گھر جانا ہوا۔ انھوں نے مجھ سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تھی؛ کیونکہ اُن فتوحات میں سے جو خُدا نے مجھے بخشی ہیں، اُنھوں نے ایک آدھ چیز سُن لی تھی جس پر وہ اظہارِ تعجب کرتے تھے۔ میرے والد نے جو اُن کے دوستوں میں سے تھے، ایک کام بتا کر مجھے اُن کے گھر بھیج دیا۔ میں اُس وقت بچہ تھا۔ جس گھڑی میں اُن کی بیٹھک میں داخل ہُوا، وُہ محبت اور تعظیم سے اپنی جگہ سے اُٹھ کھڑے ہوئے اور میری گردن میں اپنے ہاتھ حمائل کرکے مجھ سے کہا "واقعی؟" میں نے اُن سے کہا "ہاں" یہ سُن کر اُن کی خوشی دوچند ہوگئی کیونکہ وہ سمجھ گئے کہ میں نے اُن کا مقصد پالیا ہے، میں چونکہ اُن کی مسرت کا سبب جان چکا تھا لہٰذا میں نے اس کے فوراً ہی بعد کہا "نہیں"۔ یہ سنتے ہی اُن کا چہرہ اُتر گیا اور جو کچھ اُن کے خیال میں تھا وہ اُس کے بارے میں شک بلکہ تردید سے دوچار ہوگئے۔ اسی کیفیت میں اُنھوں نے مجھے مخاطب کرکے پُوچھا "امر کو کشف و فیضِ الٰہی میں کیسا پایا؟ آیا امر وہی ہے جو ہمیں فکر و نظر نے عطا کیا ہے؟" میں نے کہا: "ہاں" اور "نہیں"۔ اسی ہاں اور نہیں کے درمیان رُوحیں جسموں سے اور گردنیں دھڑوں سے اُڑ جاتی ہیں۔" ایک دم اُن کے چہرے کا رنگ پیلا پڑ گیا اور بدن کانپنے لگا، مسند پہ ڈھے گئے اور لاحول ولا قوۃ الا باللہ کی تکرار کرنے لگے، کیونکہ وہ اس امر کو جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا سمجھ گئے تھے اور یہ بالکل وہی مسئلہ تھا جو قطبِ امام یعنی "مُداوی الکلوم" بیان کر چکے تھے۔ ابنِ رُشد نے اس مُلاقات کے بعد میرے والد سے دوبارہ خواہش کی کہ ہماری ایک اور مُلاقات ہو جائے تاکہ وہ اپنا خیال مجھ پر ظاہر کریں اور دیکھیں کہ اُن کی فکر میری فکر سے موافقت رکھتی ہے یا نہیں ——— بے شک ابنِ رُشد اربابِ فکر و نظر

میں سے تھے۔ پس اُنھوں نے خُدا کا شکر ادا کیا کہ وہ ایسے زمانے میں ہوئے جس میں ایک شخص ایسا بھی دکھائی دیا جو خلوت میں گیا تو نادان تھا اور جب باہر آیا تو بدون درس و مطالعہ اور بحث و قرأت کے بغیر ابنِ عربی بن چکا تھا۔ ابنِ رُشد نے کہا کہ یہ وہ حالت ہے جس کا امکان میں دلیلِ عقلی سے تو ثابت کر چکا تھا مگر کسی کو اس حال میں دیکھا نہیں تھا۔ الحمد للہ کہ میں نے ایسا زمانہ پایا کہ ان صاحبانِ حال میں سے ایک کو دیکھنا نصیب ہُوا جو سربستہ رازوں کے قفل کھول دیتے ہیں۔ شکر ہے خدا کا کہ اس نے مجھے ایسے کے دیدار کی توفیق بخشی۔

اس کے بعد میں نے چاہا کہ اُن سے (ابنِ عربی سے) دوبارہ مُلاقات ہو جائے۔ ازاں بعد ابنِ رُشد رحمۃ اللہ مجھ پر اس طرح مکشوف ہُوئے کہ میرے اور اُن کے درمیان صرف ایک مہین سا پردہ حائل تھا اور میں اس پردے کے پار اُن کو دیکھ رہا تھا۔ وہ مجھے نہیں دیکھ رہے تھے اپنے آپ میں مشغول تھے۔ میں نے خود سے کہا کہ ان کا غور و فکر ان کو اس مقام تک نہیں پہنچا سکے گا جہاں میں ہوں۔ اس کے بعد میری ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ ۵۹۵ھ میں مراکش میں ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کو قرطبہ لا کر دفن کیا گیا۔ ان کا تابوت ایک باربردار جانور پر ایک طرف لدا ہُوا تھا اور وزن برابر کرنے کے لیے دوسری طرف اُن کی تالیفات بار کی گئی تھیں۔ میں بھی وہاں کھڑا تھا۔ میرے ساتھ فقیہ و ادیب ابوالحسن محمد بن جبیر کاتب، سید ابوسعید اور میرے دوست ابوالحکم عمرو بن السراج الناسخ بھی تھے۔ ابوالحکم نے میری طرف رُخ کرتے ہوئے کہا "ذرا دیکھیے تو اس سواری پر امام ابنِ رُشد کا وزن برابر کرنے کو کیا لادا گیا ہے؟ ایک طرف امام اور دوسری طرف ان کے اعمال یعنی اُن کی تالیفات!" ابنِ جبیر نے جواب دیا "بیٹا جو دیکھ رہے ہو وہی ٹھیک ہے——— لا فُضَّ فوك (تیرا منہ نہ ٹوٹ جائے)" میرے لیے ابنِ رُشد کی موت سامانِ عبرت اور موعظت تھی۔ اللہ تعالیٰ سب پر اپنی رحمت کرے۔ ان سب لوگوں میں سے صرف میں ہی بقیدِ حیات ہُوں۔ اس کے بارے میں میرا شعر ہے ؎

هذا الامام وهذه اعماله — یالیت شعري هل اتت آماله

(فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کہا خدا سے بھی زیادہ قریب! ——— اس قول کی حقیقت یہ ہے کہ خدا سے بڑھ کوئی شے ہم سے قریب نہیں۔ اُس کا قرب ایسا ہے جس میں دُوری کا کوئی شائبہ نہیں، ہاں مگر تمیز یہ ہے کہ البعد، موت ہر رحم کو فنا کر دیتی ہے مگر حق تعالیٰ سے منسوب وہ رَحم کبھی منقطع نہیں ہوتا۔ وہ ہمارے ساتھ ہے چاہے ہم کہیں بھی ہوں۔ مشائخ کا نہایت احترام اور ان کی بزرگی اور معرفت کا حد درجہ معترف ہونے کے باوجود ابن عربیؒ ان حضرات کی ہر بات کو بے چون و چرا تسلیم نہیں کرتے بلکہ کبھی اپنے شیخ کے اقوال کے تقابل میں رکھ کر جانچتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں یہ واقعہ ذکر کیا ہے ——— اپنے شیخ ابوالعباس عرینی کے پاس اس حال میں پہنچا کہ سخت دلگرفتہ اور بیزار تھا۔ جب دیکھتا تھا کہ خلقت حق کی مخالفت میں مصروف ہے تو یوں لگتا تھا کہ زمانہ مجھ پر تاریک ہو گیا۔ میری یہ حالت دیکھ کر میرے مرشد نے مجھ سے فرمایا خدا سے تمسک کر ——— میں وہاں سے اُٹھ کر ایک اور بزرگ ابوعمران میرتلی کے وہاں پہنچا۔ انھوں نے میرا حال دیکھا اور کہا اپنے نفس سے تمسک کر ——— یہ سن کر میں ان سے بولا سیدی! میں آپ دونوں کے درمیان حیران کھڑا ہوں۔ ابوالعباس فرماتے ہیں خدا سے تمسک کر اور آپ کا ارشاد ہے اپنے نفس سے ——— اور آپ دونوں ہی طریقِ حق کے امام اور سوار ہیں۔ اس بات پر ابوعمران نے گریہ کیا اور کہا: میرے دوست، جس طرف ابوالعباس نے تیری رہنمائی فرمائی ہے وہی حق ہے۔ تجھے چاہیے کہ ان کے حکم پر چل اور جو بات میں نے کہی ہے وہ میرے احوال کا اقتضا تھا۔ میں اُمیدوار ہوں کہ خدا مجھے اس مقام کی طرف پہنچائے جس کی طرف ابوالعباس نے اشارہ فرمایا ہے۔ بس ان کی بات پر کان دھر کیونکہ وہ حقائق کو تجھ سے اور مجھ سے زیادہ جانتے ہیں ——— سبحان اللہ اس قوم میں کتنا انصاف پایا جاتا تھا۔ پھر میں ابوالعباس کی طرف پلٹا اور اُن کے سامنے ابوعمران کی گفتگو دہرادی۔ ابوالعباس نے فرمایا: ابوعمران نے اچھی بات کہی ہے۔ اُنھوں نے تجھے طریق کی طرف بلایا اور میں نے رفیق کی طرف۔ پس دونوں اقوال پر عمل کر کہ اس صورت میں رفیق اور طریق جمع ہو جائیں گے۔ کبھی کبھی ابن عربیؒ کی اپنے شیخ ابوالعباس کے ساتھ سخت اختلاف اور تردید کی نوبت بھی آجاتی تھی بلکہ بقولِ اُن کے یہ سب واقعات

طریقِ تصوف میں داخلہ

جیساکہ گزرا، ابنِ عربیؒ بچپن ہی سے نفحاتِ الٰہی اور عنایاتِ ربانی سے مشرف تھے اور ذوق و وجد اور کشف و حال میں بھی حصہ رکھتے تھے لیکن باقاعدہ قصد کر کے اور مروج طریقے سے اُنھوں نے ۲۱ سال کی عمر میں ۵۸۰ھ ہجری کے دوران جادۂ سلوک میں قدم رکھا۔ اس وقت یہ اشبیلیہ میں تھے۔

اس طریقِ احسان میں وارد ہونے کے بعد وہ مجاہدہ و ریاضت پر بلند ہمتی سے قائم اور عرفا کے معارف کی تحصیل اور صوفیا کے احوال و آثار کے مطالعے میں مشغول رہے جس کے نتیجے میں جلد ہی سارے اشبیلیہ اور اطراف و اکناف میں ان کی بلندیٔ احوال اور علوئے معارف کا چرچا ہونے لگا۔ ان کی شہرت سُن کر بہت سے مشائخ ان کی دید کرنے آتے، ان کے احوال و مقامات سے آگاہی حاصل کرتے اور مستفید ہوتے۔

مشائخ جن سے اشبیلیہ میں ملاقات ہوئی

سیر و سلوکِ معنوی اور انفس و آفاق میں تأمل و تفکر کے علاوہ کثیر تعداد میں مشائخ سے ملاقات کی، جیساکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے چند ابنِ عربی کی زیارت کے لیے اشبیلیہ آئے تھے۔ شیخ نے ان سے احوال و معارف کے لیے بے شمار مسائل اور سیر و سلوک کے تمام آداب پر ان مشائخ سے گفتگو کی جس کے دوران میں کبھی کبھی مناظرے اور مجادلے کی بھی نوبت آئی جو ان حضرات کی دل آزاری کا موجب بنی لیکن جلد ہی حضرتِ خضر کی ہدایت پر اپنی غلطی پر مطلع ہوئے اور مشائخ سے معذرت کی۔ شیخ نے اشبیلیہ میں قیام کے دوران میں جن مشائخ کی صحبت اُٹھائی اور اُن کا اپنی کتابوں میں ذکر کیا وہ یہ ہیں:-

ابوالعباس عریبی:- وہ پہلے شیخ ہیں جنھیں ابنِ عربی نے طریقِ عرفان میں داخل ہونے کے بعد اشبیلیہ میں دیکھا۔ اپنی کتابوں میں ان کی بے حد ثنا کی ہے۔ ابنِ عربی انھیں صاحب کشف و کرامات جانتے ہیں اور اپنا شیخ الطریق کہتے ہیں اور بتکرار اور مختلف مقامات پر ان کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ فتوحات میں لکھتے ہیں کہ ایک روز میں اشبیلیہ میں اپنے شیخ ابوالعباس العریبی کی خدمت میں بیٹھا تھا کہ ایک شخص داخل ہوا، اور ایک معروف حکم سنانے لگا کہ اللہ فرماتا ہے قریب والے نیکی اور احسان کے زیادہ مستحق ہیں۔ شیخ نے فوراً

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

شروع کرتے ہیں۔ اسی طرح کے ایک واقعے کے بعد ابنِ عربیؒ خضر کو دیکھتے ہیں لیکن وہ انھیں پہچان نہ سکے۔ حضرت خضرؑ انھیں ہدایت کرتے ہیں کہ ابو العباس کے ارشادات کو قبول کرو۔ اس حکم پر عمل کرتے ہوئے ابنِ عربیؒ ابو العباس کی خدمت میں پہنچے اور اُن کے سامنے اپنے سخت رویّے پر توبہ کی۔ چنانچہ فتوحات میں یہ واقعہ یُوں درج ہے: "اے مہربان دوست خدا تیری مدد کرے ہمجان لے کہ یہ وتد وہی خضر ہیں جو موسیٰؑ کے ہمسفر بنے تھے۔ خدا نے انھیں لمبی عمر عطا کی ہے میں نے ایسا آدمی دیکھا ہے جو اُن سے مل چکا ہے۔ میرے ساتھ بھی یہ اتفاق پیش آچکا ہے۔ ہُوا یوں کہ میرے اور میرے شیخ ابو العباس عرینی کے بیچ ایک مسئلہ پیش آیا۔ وہ کسی شخص کے بارے میں تھا۔ شیخ نے مجھ سے فرمایا کہ وہ آدمی فلاں بن فلاں ہے اور ایک شخص کا نام لیا جسے میں نام سے جانتا تھا خود اُسے نہیں دیکھا تھا لیکن اُس کے پھوپھی زاد بھائی کو میں نے دیکھ رکھا تھا۔ میں نے اُس کے بارے میں توقف کیا اور شیخ کی بات کو قبول نہ کیا کیونکہ میں اس سارے معاملے سے آگاہ تھا۔ شیخ کو میرے اس عمل سے تکلیف پہنچی جسے اُنھوں نے ظاہر نہ ہونے دیا۔ میں اس صورتِ حال سے بے خبر تھا کیونکہ وہ میرا ابتدائی زمانہ تھا۔ اُن کے پاس سے اُٹھ کر اپنے گھر کی طرف آرہا تھا کہ راستے میں ایک شخص جسے میں نہیں پہچانتا تھا میرے سامنے آگیا۔ پہلے شفیق دوست کی طرح مجھے سلام کیا پھر مجھ سے مخاطب ہُوا اور کہا: اے محمدؐ! فلانے کے بارے میں شیخ ابو العباس کا قول باور کر۔ پھر اُس شخص کا وہی نام لیا جو میں نے ابو العباس عرینی کی زبان سے سُنا تھا ــــــ میں اُس کی مُراد کو سمجھ گیا اور کہا: بہتر۔ اور اُسی وقت شیخ کی طرف پلٹ گیا تاکہ اُنھیں یہ ماجرا سُنا دوں۔ جیسے ہی میں اُن کے سامنے پہنچا اُنھوں نے مجھ سے فرمایا: اے ابا عبداللہ! میں نے تیرے سامنے ایک شخص کا ذکر کیا لیکن اُسے ماننے میں تیرے دل نے ہٹ دکھائی لہٰذا میں خضر کی تصدیق کا محتاج ہو گیا اور یہ کیا بلکہ اب ہر مسئلے میں یہی ہوگا۔ میں نے عرض کی شاید توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ اُنھوں نے ارشاد فرمایا تیری توبہ قبول ہو گئی۔ میں نے سمجھ لیا کہ وہ بزرگ حضرت خضر تھے۔ شیخ سے پوچھا تو انھوں نے کہا ہاں۔ وہ خضر ہی ہیں۔"[80]

ابو عمران موسیٰ بن عمران میرتلی[81]

اشبیلیہ میں جن صوفیاء اور مشائخ سے ابنِ عربی نے ملاقات کی اُن میں ابو عمران موسیٰ بن عمران میرتلی سابق الذکر ہیں کہ انھیں شیخِ وقت کے لقب سے یاد کیا اور طریقت کے عظیم اشخاص میں اُن کا شمار کیا۔ فتوحات میں جہاں رجال الاعداد کے بارے میں گفتگو کی ہے[82] لکھتے ہیں: "اور یہ تین حضرات ہیں۔ ان میں سے ایک سے اشبیلیہ میں ملا ہوں اور وہ اُن بزرگ ترین ہستیوں میں ہیں جن کی زیارت سے میں مشرف ہوا ہوں۔ اُنھیں موسیٰ بن عمران کہتے تھے۔ اپنے زمانے کے سردار تھے اور ان تین میں سے ایک۔ خلقِ خدا سے اپنی کوئی حاجت طلب نہیں کی۔"[83] ایک ملاقات میں ابنِ عربی ابو عمران کو یہ خوشخبری سناتے ہیں کہ جلد ہی وہ ایک بالاتر مقام پر فائز ہوں گے اور جب ابو عمران کچھ ہی مدت بعد وہاں پہنچ گئے تو انھوں نے ابنِ عربی کے حق میں دُعا کی جیسا کہ رسالہ رُوح القدس میں مذکور ہے: "مجھے کشف ہوا کہ ابو عمران ایک بلند مقام پر پہنچ گئے ہیں۔ یہ کشف انھیں سنایا تو انھوں نے مجھے مژدہ سنایا ہے خدا تجھے جنت کی بشارت دے ــــ کچھ دن نہ گزرے تھے کہ وہ اُس مقام پر فائز ہو گئے اور میں اُسی روز کہ جب انھیں یہ عظمت ملی، اُن کے پاس پہنچا۔ ان کے چہرے پر خوشی کے آثار دیکھے ــــ وہ میری طرف بڑھے اور مجھ سے لپٹ گئے۔"[84] ایک مرتبہ اشبیلیہ کی مسجد رضی میں ابنِ عربیؒ نے ابو عمران کو خطیب محدّث ابو القاسم بن عفیر سے مباحثہ میں مصروف پایا۔ محدّث ابو القاسم اہلِ طریقت کے اقوال کا انکار کر رہے تھے۔ خطیب مذکور ابنِ عربی سے ایک گونہ اعتقاد رکھتے تھے۔ ابنِ عربی نے یہ منظر دیکھا تو وہ ابو عمران کی حمایت کو پہنچ گئے اور اُس خطیب کے مسلک اور مشرب کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ابو عمران کی تائید میں صرف احادیث سے استدلال کیا۔ ابو عمران ان کی تقریر سے بہت متاثر اور ممنون ہوتے اور اُن کے حق میں دُعا کی۔[85]

ابو الحجاج شُبَربُلی

ان کا تعلق شُبربل سے تھا جو اشبیلیہ سے مشرق کی طرف دو فرسخ کے فاصلے پر ایک قصبہ تھا۔ اُنھوں نے غالباً تمام عمر جنگل بیابان میں گزاری اور محنت مزدوری کر کے گزر بسر کی۔ سنِ بلوغ کو پہنچنے سے پہلے طریقِ عرفان میں داخل ہوئے اور آخر تک ثابت قدم رہے۔ عبداللہ بن مجاہد کے مصاحبوں میں سے تھے،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جو اُس زمانے میں اُندلس میں امامِ طریقت سمجھے جاتے تھے۔ ابنِ مجاہد ان کا ذکر احترام اور بزرگی کے ساتھ کرتے تھے اور طالبوں کو ہدایت کرتے تھے کہ وہ دُعا کے لیے آپ کے پاس جائیں[٨٦]۔

ابنِ عربیؒ نے اشبیلیہ میں ان کی زیارت کی اور تقریباً دس برس مصاحبت میں رہے یہاں تک کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ ابو الحجاج کا سنِ وفات ۵۸۷ ھجری ہے۔ اُس وقت ابن عربی چھبیس سالہ جوان تھے۔ ابنِ عربی لکھتے ہیں: "انھیں ہمیشہ تلاوتِ قرآن میں مشغول پایا۔ انھوں نے اخیر عمر تک قرآن کے سوا کوئی کتاب نہیں دیکھی[٨٧]۔"

ابن عربیؒ نے اپنی کئی تحریروں میں بہت اجلال و اکرام سے ان کا نام لیا ہے اور انھیں اکابر اولیائے ملامتیہ اور اقطابِ مدبرین میں شمار کیا ہے[٨٨]۔ ابن عربی کے یہاں ان کی کرامات کا بھی ذکر ہے جن کی اُس زمانے میں بہت شہرت تھی۔ مثلاً پانی پر چلنا اور ارواح سے میل جول[٨٩]۔ ارواح سے معاشرت غالباً ابن عربیؒ نے اُنھیں سے سیکھی۔

ابو یعقوب یُوسف بن یخلف (خلف) الکومی

انھوں نے ابو مدین اور بہت سے اندلسی مشائخ کی صحبت اُٹھائی ہوئی تھی اور ایک مدت تک مصر میں بھی مقیم رہے۔ ابن عربیؒ نے اشبیلیہ میں ان کا دیدار کیا، ان کے زیرِ تربیت رہے اور طریقت کے ادب آداب سیکھے[٩٠]۔

ابن عربی اس تربیت اور تادیب کے ہمیشہ قائل اور مدّاح رہے اور "نعم المؤدب ونعم المربی" کے عنوان سے ان کی ستائش کی ہے۔ جگہ جگہ اُنھیں ہمارے شیخ اور ہمارے امام کے القاب سے یاد کیا ہے اور اسی طرح طریقت میں ان کی استقامت، بلند ہمتی اور کثیر الاورادی کا تذکرہ کیا ہے[٩١]۔

ابو یعقوب سے ابن عربیؒ کی ایک ملاقات ۵۸۶ ھجری میں ہوئی۔ اس ملاقات میں ابو یعقوب نے ابو مدین[٩٢] کے بارے میں موسیٰ سدرانی[٩٣] کی روایت کردہ ایک حکایت سنائی۔ ابنِ عربیؒ نے فتوحات میں جس جگہ اس ملاقات کی تفصیل بیان کی ہے وہاں ابو یعقوب کے بارے میں لکھا ہے کہ میں اب تک جتنے بزرگوں سے ملا ہوں، ابو یعقوب اُن میں

بزرگ ترین ہستی ہیں[٩٤]۔ ابو یعقوب نے ابن عربیؒ کو قبرستانوں میں بھی دیکھا جہاں ارواح سے ان کی گفتگو سنی تو ان کا ماتھا چوما۔ ان کی گوشہ نشینی اور یکسوئی کو سراہتے ہوئے فرمایا کرتے: "جو دُنیا والوں سے دُوری چاہے وہ فلاں (ابن عربی) کو دیکھے[٩٥]۔"

ابن عربی اپنی کتابوں میں کہیں کہیں ابو یعقوب کے اقوال اور عقاید بھی نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں تحریر کرتے ہیں: "حق تعالیٰ اور ہمارے بیچ ایک دشوار گزار پہاڑ ہے۔ ہم اپنی طبیعی جہت سے اُس کے پست ترین حصے میں پڑے ہوئے ہیں لیکن مسلسل اُسے سر کرنے کی کوششوں میں لگے رہتے ہیں اور جو بھی اس کی چوٹی پر پہنچے اور اُس کے پار کا منظر اچھی طرح دیکھا پھر واپس نہیں آتے کیونکہ اُس طرف ایک چیز ہے جس سے پلٹنا ناممکن ہے۔ یہی بات ابو سلیمان دارانی نے بھی کہی تھی۔ اُن کا قول ہے: "اگر ہم پہنچتے تو واپس نہ آتے"۔ یعنی اگر اس پہاڑ کی چوٹی تک پہنچتے ——— اور جو لوگ کہ واپس آگئے وہ وہاں تک پہنچنے سے پہلے اور اُس پار کا نظارہ کیے بغیر پلٹے ہیں[٩٦]۔"

ابن عربی کی بعض باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابو یعقوب طریقت میں اپنی بلند مقامی کے باوجود کبھی کبھی کسی متعلقہ مسئلے پر اُن سے استفسار بھی کرتے تھے۔ فتوحاتِ مکیہ میں ایک جگہ آیا ہے: "جس گھڑی کہ دو عارف حضرتِ شہودی میں اکٹھے ہوتے، اُن کا کیا حکم ہے[٩٧]؟"

یہ وہ مسئلہ ہے جو ہمارے شیخ یوسف بن یخلف کومی نے ۵۸۶ھ ھجری میں مجھ سے دریافت کیا ——— میں نے جواب دیا کہ یہ صورتِ حال فرض تو کی جا سکتی ہے مگر واقع نہیں ہو سکتی[٩٨]۔

یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ اس وقت بھی جب کہ اُن کی عمر چھبیس سال سے زیادہ نہیں تھی۔ طریقت کے اُس درجے پر پہنچ چکے تھے کہ مشائخ اُن سے رجوع کیا کرتے تھے ———

موسیٰ ابو عمران سدرانی[٩٩]

ابن عربی کی خود اپنی روایت کے مطابق ابو عمران ۵۸۶ ھجری کو ابو مدین کی ہدایت پر بجایہ سے ابنِ عربی سے ملنے اشبیلیہ آئے۔ اس ملاقات کی تفصیل اور سبب ابن عربی کی زبان سے سنیے: "جس زمانے میں شیخ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابومدین حیات تھے، ایک دن نمازِ مغرب کے بعد میں اپنے گھر میں بیٹھا ہوا تھا کہ اچانک میرے دل میں آیا کہ کاش شیخ ابومدین سے ملاقات ہو سکتی۔ شیخ اُس وقت بجایہ میں تھے جو اشبیلیہ سے پینتالیس روز کی مسافت پر ہے۔ یہی سوچتے ہوئے دو رکعت نفل کی نیّت باندھ لی۔ ابھی سلام پھیرا ہی تھا کہ ابو عمران وارد ہو گئے۔ انھوں نے مجھے سلام کیا۔ میں نے انھیں اپنے پہلو میں بٹھالیا اور پوچھا: کہاں سے آرہے ہو؟ بولے بجایہ سے۔ ابومدین کے پاس سے آرہا ہوں۔ میں نے دریافت کیا تم نے انھیں کس وقت دیکھا ـــــ کہنے لگے ابھی مغرب کی نماز اُن کے ساتھ ادا کی ہے۔ نماز ختم ہوئی انھوں نے میری طرف رُخ کرکے فرمایا: اشبیلیہ میں محمد بن عربی کے دل میں ایسے اور ایسے خطرات گزرے ہیں، تم ابھی اُن کی طرف روانہ ہو جاؤ اور میری طرف سے انھیں یہ خبر دے دو۔ پھر ابو عمران نے اس آرزو کا حوالہ دیا جو کچھ دیر پہلے شیخ ابومدین کی زیارت کے لیے میرے دل میں پیدا ہوئی تھی ـــ اور کہا کہ ابومدین فرماتے ہیں: "تمھاری اور میری رُوح کے درمیان کامل وصل ہے لیکن جسم کے ساتھ ہماری ملاقات کو خداوند تعالیٰ نے اس جہان میں منع فرما دیا ہے۔"[101]

ابن عربیؒ موسیٰ ابو عمران کو ابدالِ سبعہ میں گنتے ہیں[102] اور ان سے بہت عجائب و کرامات منسوب کرتے ہیں۔[103]

ابویحییٰ صنہاجی ضریر انھوں نے لمبی عمر پائی۔ آخر میں نابینا ہو گئے تھے۔ ابن عربیؒ کا ان کے ساتھ خاصا میل جول رہا۔ ابن عربیؒ نے ان کی ذکر اذکار میں ہمہ وقت مشغولیت، گوشہ نشینی اور کثرتِ عبادت و ریاضت کا تحسین کے ساتھ ذکر کیا ہے۔[104] فتوحات میں اُنھیں اقطابِ مدبّرین اور بڑے لامعنی اولیاء میں شمار کیا ہے اور ان کی ایک بعد از مرگ کرامت بھی نقل کی ہے: اُندلس کے شہر اشبیلیہ میں اس طبقے (اقطابِ مدبّرین) کی ایک جماعت سے ملاقات ہوئی۔ ابویحییٰ صنہاجی ضریر اُسی سے ہیں جو مسجد زبیدی میں اقامت رکھتے تھے اور میں اُن کی صحبت میں رہتا تھا یہاں تک کہ اُن کی وفات ہو گئی اور شہر کے مشرقی کنارے پہ واقع ایک اونچے پہاڑ پر جہاں ہوا کے تیز اور طوفانی جھکڑ چلتے رہتے تھے انھیں دفن کیا گیا۔ نہایت بلندی اور تند ہواؤں کی وجہ سے لوگوں کے لیے

اُس پہاڑ پر چڑھنا مشکل ہو رہا تھا۔ اُوپر پہنچ کر ہم نے اُن کی میّت ایک طرف رکھی اور قبر کی کھدائی اور پتھر کاٹنے میں لگ گئے۔ ہمارے اس کام سے فارغ ہونے اور اُنھیں دفنانے تک ہوا رُکی رہی اور جونہی ہم وہاں سے پلٹے ہوا نے حسبِ معمول آندھی جیسا زور پکڑ لیا۔ سب لوگ یہ دیکھ کر حیران رہ گئے۔[105]

صالح عدوی[106] انھوں نے زہد اور پارسائی کی انتہا پر زندگی گزاری۔ نہ گھر بنایا اور نہ کبھی اپنی بیماری آزاری کی پروا کی۔ کل کے لیے کبھی کوئی چیز ذخیرہ نہیں کی اور اپنی انتہائی معمولی ضرورت سے بڑھ کر کوئی چیز قبول نہ کرتے۔ رات دن قرآن کی تلاوت اور عبادت میں مشغول رہتے۔ نماز میں اُن کی عجیب حالت ہو جاتی تھی کہ جب نمازِ ظہر کا آغاز کرتے پہلی رکعت کو اتنا طول دیتے کہ سورج وسطِ آسمان سے ڈھل جاتا۔ سخت جاڑے میں بھی جب نماز کو کھڑے ہوتے، اُوپر کے تمام گرم کپڑے بدن سے الگ کر کے ایک طرف رکھ دیتے۔ تن پر قمیص اور شلوار کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ اس کے باوجود پسینے میں اس قدر شرابور ہو جاتے کہ گویا کسی تپتی ہوئی کوٹھڑی میں بند ہیں۔ ایک سال حج کے دنوں میں وہ اشبیلیہ سے غائب ہو گئے اور مکّہ چلے گئے۔ ایک قابلِ اعتماد آدمی نے شہادت دی کہ میں نے انھیں عرفات میں دیکھا ہے۔ زیادہ تر مسجدِ ابو عامر مقری میں آمد و رفت رکھتے تھے۔ انھوں نے اشبیلیہ میں اسی وضع اور اسی حالت میں چالیس برس گزار دیے۔ ابن عربی ان کی صحبت میں اُٹھے بیٹھے اور اُن سے استفاضہ کیا۔ وہ ابن عربیؒ پر مہربان تھے اور اُن سے تعلقِ خاطر رکھتے تھے۔ کئی موقعوں پر اُنھوں نے مستقبل کے بارے میں ابن عربی پر ایسی باتیں ظاہر کیں، جو بعد میں ہو بہو اُسی طرح وقوع پذیر ہوئیں ـــــ ابن عربیؒ کہتے ہیں: جب وہ اس دنیا سے گزر گئے، ہم نے رات کے وقت اُنھیں غسل دیا، جنازہ کاندھے پر رکھا اور اُن کی آخری آرام گاہ پہ پہنچ کر اُسے زمین پہ دھرا اور صالح سے جُدا ہو گئے۔ یہاں تک لوگ آئے، اِن پر نماز پڑھی اور اُنھیں سپردِ خاک کر دیا۔ یہ اپنے احوال اور طرزِ زیست میں اویس قرنی سے مشابہ تھے۔[107] ان کے بعد کسی میں ان جیسا حال نہ پایا۔[108]

ابو علی حسن شکاز[109] ابو صالح عدوی کے خادم، ابن عربیؒ کے چچا عبداللہ بن عربی کے ملازم

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

محنت مشقت سے حلال روزی کمائی اور اسی میں چار روزہ زندگی گزار دی۔ حق بات سے نہیں رُکتے تھے۔ روتے بہت تھے۔ مسلسل روزے سے رہتے اور اکثر حالتِ نماز ہی میں نظر آتے۔ خوش طبع اور ظریف بزرگ تھے، شادی کا بہت شوق تھا۔ ابنِ عربی سے ابو علی کا تعلق اُس وقت سے تھا جب ابنِ عربی طریقت میں تازہ تازہ وارد ہوئے تھے اور یہ تعلق ابو علی کے وصال تک قائم رہا۔[۶۱۱ھ]

ابو عبداللہ محمد شرفی [۶۱۲ھ] کثیر العبادات بزرگ ہوئے ہیں۔ نماز پنجگانہ نہایت پابندی سے اشبیلیہ کی جامع عدیس میں ادا کرتے۔ نماز میں اس شدت سے گریہ کرتے کہ داڑھی آنسوؤں سے تر ہو جاتی۔ اس قدر لمبا قیام کرتے کہ پاؤں پہ ورم آجایا کرتا۔ ایک روایت ہے کہ چالیس سال گھر میں دیا تک نہیں جلایا۔[۶۱۳ھ] ایک اور روایت میں یہ مدت پچاس برس بیان ہوئی ہے۔ آئندہ کے واقعات بھی بتا دیا کرتے تھے جو وقت آنے پر ویسے ہی نکلتے تھے۔ مسجد میں کسی مخصوص حصّے میں نہیں بیٹھتے تھے اور نہ ہی کبھی ایک جگہ پر دوسری مرتبہ نماز ادا کی۔ کسی میں یہ ہمت نہ تھی کہ ان سے دُعا کی درخواست کرے۔ البتہ اگر کوئی ان کی دُعا کی برکات سے فیض یاب ہونا چاہتا تھا تو وہ پہلے یہ دیکھتا کہ آپ مسجد کے کس کونے میں نماز پڑھ رہے ہیں، پھر چپکے سے آپ کے برابر جا کر بیٹھ جاتا۔ جب شیخ نماز سے فارغ ہو کر دُعا کے لیے بیٹھتے تو وہ شخص بھی زور زور سے اپنے لیے دُعا مانگنا شروع کر دیتا جس پر شیخ آمین کہہ دیتے۔ ابنِ عربی لکھتے ہیں: میں نے ان سے دعا کی خواہش کی، اُنھوں نے میرے لیے دُعا فرمائی (ایسا انکسار تھا) کہ میرے ساتھ ہمیشہ کلام میں پہل کرتے تھے۔ جب وفات کا وقت قریب آیا تو کہنے لگے سفر کا عزم کر لیا۔ گھر چھوڑ دیا اور اشبیلیہ کے مشرق میں دو فرسنگ پر واقع ایک گاؤں کی طرف نکل لیے، وہاں پہنچا تھا کہ دُنیا سے کُوچ کر گئے۔[۶۱۵ھ]

ابو عبداللہ محمد خیاط اور ابو العباس احمد اشبیلی یہ دونوں آپس میں بھائی تھے اور اشبیلیہ کے نامور بزرگ صوفیوں میں شمار ہوتے تھے۔ ۵۰۹ ہجری کو حج کے ارادے سے مکّہ روانہ ہوئے۔ ایک برس تک خانۂ خدا کی مجاورت کے بعد احمد مصر چلے گئے اور وہاں طریقۂ ملامتیہ میں شامل ہو گئے۔ محمد پانچ سال تک

مکّہ میں رہے۔ اس کے بعد وہ بھی بھائی کے پاس مصر آگئے۔ ابنِ عربی نے وہیں ان سے ملاقات کی اور ان کی بزرگی کے معتقد ہو گئے۔ پورا رمضان ان کے ساتھ صوم و صلوٰۃ میں گزارا۔ ابنِ عربیؒ نے ان کی صحبت میں گزارا۔ ابنِ عربی نے ان کی صحبت میں ایسا لطف اور کشش محسوس کی کہ وہاں سے آنے کے بعد ایک مدت تک رنجیدہ اور مغموم رہے۔ محمد اشبیلیہ میں ابنِ عربی کے پڑوسی رہے ہیں اور یہ ابنِ عربی کی صحبت میں ایسا لطف اور کشش محسوس کی کہ وہاں سے آنے کے بعد ایک مدت تک رنجیدہ اور مغموم رہے۔ محمد اشبیلیہ میں ابنِ عربی کے پڑوسی رہے ہیں اور یہ ابنِ عربیؒ کو قرآن شریف بھی پڑھاتے رہے ہیں۔ ابنِ عربی انھیں عشق کی حد تک دوست رکھتے تھے اور طریقت میں وارد ہونے کے بعد ان کے ساتھ رہے اور اُن کی صحبت سے فیض اٹھایا۔ محمد قائم اللیل اور صائم النہار تھے۔

ابنِ عربیؒ نے ان کی بہت والہانہ پن سے مدح کی ہے۔ وہ انھیں تصوّف و معرفت میں کتنا عالی مرتبہ سمجھتے تھے، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے: "میں نے کبھی یہ آرزو نہیں کی کہ کاش فلاں شخص کی طرح ہو جاؤں مگر وہ (محمد) ——" دوسرے بھائی احمد کی بھی بہت تعریف کی ہے۔ طریقِ الٰہی میں ان کی راسخ العزمی، ثابت قدمی اور والامقامی کے معترف رہے۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: "انھوں نے خود میں تمام فضائل جمع کر لیے تھے، رذائل سے ہمیشہ دور رہے۔ ان کے مجاہدے سخت، مکاشفے کثیر، صحبت خوشگوار اور اخلاق نہایت پسندیدہ تھے۔" —— ان کی ستائش کرتے کرتے ابنِ عربیؒ ایک بہت بامعنی اور پُرشکوہ فقرہ ارشاد فرماتے ہیں: "اما ابو العباس احمد وما ادراک ما احمد؟"[۶۱۶ھ] جہاں تک مجھے معلوم ہے ابنِ عربی نے ایسا جملہ کسی اور کے بارے میں نہیں کہا۔

ابو عبداللہ محمد بن جمہور ابو علی شکاز اور ابو عبداللہ خیاط کے معاصر عربی ادبیات کے عالم مگر شعر خوانی سے نفرت کرتے تھے۔ ہمیشہ تلاوت میں مشغول رہتے۔ تنہائی اور گوشہ نشینی کو دوست رکھتے تھے۔ زہد و تقویٰ میں ان کا اہتمام انتہا کو پہنچا ہوا تھا۔ اہل اللہ اور اہلِ قرآن سے محبت رکھتے تھے۔ آغازِ جوانی ہی میں دُنیا سے رخصت ہو گئے۔[۶۱۷ھ]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابو عبداللہ بن مجاہد اور ابو عبداللہ بن قیسوم

ابنِ عربی ان سے بھی اشبیلیہ میں ملے۔ ابنِ قیسوم، ابنِ مجاہد کے صحبت یافتہ اور شاگرد تھے۔ ابن مجاہد کی وفات کے بعد یہ ان کی مسند پر بیٹھے اور ان کے نقشِ قدم پر چلے حتیٰ کہ اُستاد سے بڑھ گئے۔ ان کے یہاں علم و عمل کی جامعیت پائی جاتی تھی۔ مسلکاً مالکی تھے، ابنِ عربی فقہ میں ان کے شاگرد رہے۔ صلوٰۃ اور طہارت کے مسائل انھیں سے سیکھے[118]۔

ابوعبداللہ اقطابِ نیابت میں سے تھے۔[119] اس لیے اپنے نفس کے ہمہ جہت محاسبے پر کمربستہ رہتے۔ ان کی تقلید کے نتیجے میں ابنِ عربیؒ کو بھی یہ مقام حاصل تھا جیسا کہ فتوحات میں اقطابِ نیابت سے متعلق باب میں آیا ہے: "ان میں سے دو حضرات سے میں اشبیلیہ میں ملا، ابوعبداللہ بن مجاہد اور ابوعبداللہ بن قیسوم —— یہ دونوں رجالِ نیابت کے اقطاب تھے اور محاسبۂ النفس کے مقام پر فائز[120]۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے واجب الاطاعت حکم یعنی "حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا" پر عمل کرنے کی نیت اور ان حضرات کی پیروی سے میں بھی اس درجے پر پہنچ گیا[121]۔

صالح البربری

اقطابِ مدبرین میں سے تھے۔ چالیس برس تک سیاحت میں مصروف رہے۔ بعد میں اشبیلیہ کی مسجد رطنہ میں مقیم ہو گئے[122]۔

صالح الخراز

اپنے وقت کے عابدوں اور زاہدوں میں سے تھے۔ اشبیلیہ میں سکونت رکھتے تھے۔ سات برس یا اس سے بھی چھوٹی عمر سے عبادت گزار تھے۔ اپنے ہم سنوں کے کھیل کود اور ہنسی مذاق سے الگ تھلگ ہمیشہ عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ حد درجہ تقویٰ اور پرہیزگاری کی وجہ سے کفش دوزی کا پیشہ اختیار کیا تا کہ اپنی محنت مشقت سے رزقِ حلال حاصل کریں۔ جو لوگ انھیں پہچانتے تھے اور عقیدت و احترام سے پیش آتے تھے یہ اُن کا کام قبول نہ کرتے۔ زیادہ تر اجنبیوں اور مسافروں کا کام کیا کرتے تھے۔ اپنی والدہ کی بہت خدمت کی۔ کم عمری کے باوجود ابنِ عسّال کی ضخیم کتاب نقل کی۔[123,124] گوشہ نشینی پسند کرتے تھے۔ مستقل خلوت میں بیٹھے رہتے، چُپ چاپ —— ان کی خاموشی کا یہ عالم تھا کہ اپنے دوستوں سے بھی ضرورت کے علاوہ بات نہیں کرتے تھے۔ ابنِ عربیؒ کی

ان سے صحبتیں رہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو عزیز رکھتے تھے۔

عبداللہ خیاط

ابنِ عربی نے اشبیلیہ کی مسجد عدیس میں اُنھیں دیکھا تھا۔ عبداللہ الخیاط اُس وقت صرف دس گیارہ برس کے تھے۔ ابنِ عربی لکھتے ہیں: اُنھوں نے پھٹے پُرانے کپڑے پہن رکھے تھے۔ چہرے کی رنگت اُڑی اُڑی سی تھی۔ بہت غمگین اور سخت جذب میں نظر آ رہے تھے۔ اس ملاقات سے کچھ پہلے ہی میں فتحِ ربانی اور کشفِ عرفانی کے اُس مقام پر پہنچ چکا تھا جس کے بارے میں کسی کو کچھ معلوم نہیں۔ جب انھیں دیکھا تو میں نے اُن سے برابری کرنی چاہی۔ اس نیت سے میں نے اُن کی طرف دیکھا جواب میں اُنھوں نے بھی مجھ پر نظر کی اور مسکرائے۔ پھر میں نے انھیں (ایک باطنی) اشارہ کیا، جواباً اُنھوں نے بھی ایسا ہی کیا۔ خدا کی قسم اس حال میں، میں نے اپنے آپ کو اُن کے سامنے ایک کھوٹے سکے کی طرح پایا، بے قیمت، بے اعتبار —— مجھ سے کہنے لگے: کوشش کرو کوشش —— مبارک ہے وہ جس نے اپنا مقصدِ تخلیق پا لیا —— میرے ساتھ عصر کی نماز ادا کی، اپنے جوتے اُٹھائے، مجھے سلام کیا اور چلے گئے۔ میں پیچھے گیا تاکہ اُن کا گھر دیکھ لوں لیکن ان کا کوئی سراغ نہ ملا۔ جو ملا اُس سے پوچھا مگر کسی سے ان کا پتہ نہ ملا۔ اور آج تک نہ انھیں دوبارہ دیکھا اور نہ اُن کے بارے میں کوئی خبر سُنی[125]۔

ابوالعباس احمد بن حمّام

اشبیلیہ کے رہنے والے تھے۔ عبداللہ خیاط کے گھر میں عمر بسر کی، عبداللہ خیاط کی طرح یہ بھی لڑکپن ہی سے طریقِ الٰہی میں داخل ہو گئے تھے اور ریاضت و عبادت میں مشغول۔ اپنی حالت پر اس طرح گریہ کرتے تھے جیسے کوئی ماں اپنے اکلوتے بیٹے کی موت پر۔ ان کے باپ نے انھیں طریقت کی طرف جانے سے منع کر رکھا تھا۔ ابنِ عربی لکھتے ہیں: یہ میرے پاس آئے اور کہا اے برادر، سخت مشکل میں ہوں۔ باپ نے یہ کہہ کر گھر سے نکال دیا ہے کہ جہاں چاہے چلا جا۔ اب میں چاہتا ہوں کہ سرحدوں پر چلا جاؤں اور وہاں کفّار سے جہاد میں مصروف ہو جاؤں۔ یہاں تک کہ شہادت پا لوں —— یہ کہہ کر جلمانیہ کی سرحد کی طرف چلے گئے اور اب تک وہیں ہیں۔ بس ایک بار اشبیلیہ واپس آئے۔ کچھ ضروری سامان لے کر لوٹ گئے[126]۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابواحمد سلاوی[127]

جس زمانے میں کہ ابنِ عربیؒ ابویعقوب الکومیؒ کے زیرِ تربیت تھے، ابواحمد اشبیلیہ آئے اور اُن سے ملے۔ ابواحمد اٹھارہ برس تک ابومدین کی صحبت میں رہے۔ ان کا حال قوی اور گریہ شدید تھا۔ نہایت کثیر العبادت اور صاحبِ ریاضت تھے۔ ابنِ عربی پورا ایک مہینہ مسجدِ ابنِ جُرادہ میں راتوں کو اُن کے ساتھ رہے۔ ایک رات ابنِ عربی نماز کے لیے سو کر اُٹھے، وضو کیا اور مسجد میں شبینہ عبادات کے لیے مخصوص حجرے کی طرف چل پڑے۔ اچانک ابواحمد پر نظر پڑی۔ وہ حجرے کے دروازے پر سو رہے تھے اور نور کا ایک ریلا تھا کہ ان کے پیکر سے نکل کر آسمان تک پہنچ رہا تھا۔ میں خاصی دیر کھڑا نہایت تعجب سے وہ انوار دیکھتا رہا۔ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ وہ انوار آسمان سے ان کی طرف نازل ہو رہے ہیں یا ان سے آسمان کی جانب عروج کر رہے ہیں۔ ابنِ عربیؒ اسی حیرت میں کھڑے رہے یہاں تک کہ ابواحمد کی آنکھ کھل گئی۔ اُنھوں نے وضو کیا اور نماز کے لیے ایستادہ ہو گئے۔ ابنِ عربی کہتے ہیں: "جس وقت وہ گریہ کرتے، اُن کے آنسو زمین پر بکھر جاتے تھے۔ میں اُن آنسوؤں کو اپنے ہاتھ میں جذب کر لیتا۔ اُن میں سے مُشک کی خوشبو آتی تھی۔ پھر وہی ہاتھ منہ پر پھیر لیتا تھا اور جب لوگ میرے پاس سے اُس خوشبو کا احساس کرتے تو مجھ سے پوچھتے تھے کہ یہ مُشک تم نے کہاں سے خریدا؟"[128]

ابوالعباس بن تاجہ

قرآن کے دلدادہ تھے۔ ہمیشہ تلاوت میں مشغول رہتے۔ مرتے دم تک قرآن کو خود سے جُدا نہیں کیا۔[129] جب کسی کو قرآن پڑھتے سُنتے تو آنکھوں سے بے اختیار آنسو گرنے لگتے۔ عبادت و ریاضت میں منہمک رہتے۔ ان سے کبھی جماعت ترک نہیں ہوئی۔ شدتِ ریاضت، کثرتِ عبادت اور زیادتیِ گریہ کی وجہ سے بدن نحیف و نزار ہو گیا اور آنکھوں میں زخم پڑ گئے۔ ابنِ عربی بیان کرتے ہیں: "وہ جب مجھے دیکھتے قرآن سُنانے کی فرمائش کرتے۔ مسجد الحمرا اشبیلیہ میں اُنھوں نے ظہر اور عصر کے بیچ کا وقت میرے لیے مخصوص کر رکھا تھا۔ میں اس دوران میں انھیں قرآن سُناتا رہتا تھا۔ کیونکہ اُن کی بینائی بہت کمزور ہو چکی تھی اس لیے وہ خود سے ناظرہ نہیں پڑھ سکتے تھے۔ وہ تاکید کیا کرتے تھے کہ قرآن علم و معرفت کے انوار کا سرچشمہ ہے

اور ہمیں ہدایت کرتے تھے تاکہ ہم قرآن میں غور کریں اور ہر علم کو قرآن میں تلاش کریں۔"[130]

ابوعبداللہ بن زین یابُری[131]

(اندلس کے ایک شہر) یابُرہ سے اشبیلیہ میں وارد ہوئے۔[132] ابنِ عربیؒ نے بڑے مشائخ میں ان کا شمار کرتے ہوئے ان کے تقویٰ اور ریاضت کی بہت مدح کی ہے۔ اُنھوں نے اشبیلیہ کی جامع مسجد عدیس میں قرآن اور نحو کا درس لیا اور علم و فضل رکھنے کے باوجود گمنام تھے اور لوگ ان کی عاجزی کی وجہ سے اُنھیں کچھ اہمیت نہ دیتے۔ اپنا سارا وقت غزالی کی کتابوں کے مطالعے کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ ایک رات غزالی کے رد میں لکھی گئی ابوالقاسم بن احمد[133] کی کتاب دیکھ رہے تھے کہ اچانک اندھے ہو گئے۔ فوراً سجدے میں گر گئے اور خدا سے گڑگڑا کر رحم کی التجا کی اور قسم کھائی کہ آئندہ اس قسم کی کتاب نہیں پڑھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی بینائی لوٹا دی۔ میں نے ان کے بھائی کو بھی دیکھا ہے۔ بالکل انھیں کی طرح تھے۔ ابوعبداللہ کی رحلت کے وقت ایک آواز سُنائی دی تھی کہ جنت کے باغوں میں سے دو باغ زین کے بیٹوں کے لیے ہیں۔[134] (جنتین اثنین لبنی زین)

ابوالعباس احمد بن مُنذرؒ

انھیں بھی ابنِ عربیؒ نے اشبیلیہ ہی میں دیکھا۔ قرآن، عربی زبان اور فقہ کے متخصص۔ اور مالکی فقہ میں یگانۂ روزگار۔ النساؤں کے علاوہ رجالِ غیب بھی ان کی طرف رُجوع کرتے تھے۔ مفلسی اور تنگ دستی کے باوجود لوگوں سے کوئی چیز قبول نہیں کرتے تھے۔ ان کے سامنے درہم و دینار کا ڈھیر لگا دیا گیا مگر اُنھوں نے اُسے چھوا تک نہیں۔ اسی زہد و قناعت میں زندگی بسر کی۔ یہاں تک کہ اس دُنیا سے رُخصت ہو گئے۔[135]

ابووکیل میمون بن تونسی

ابنِ عربیؒ لکھتے ہیں: "اپنی گزر بسر کے لیے وہ قرمز جمع کرتے تھے۔ جس زمانے میں وہ اشبیلیہ میں ہمارے ساتھ تھے، ایک مرتبہ بیمار ہو گئے۔ ایک مہربان اور رحمدل خاتون زینب زوجۂ ابنِ عطا۔ اللہ دیکھ بھال اور تیمارداری کے لیے انھیں اپنے گھر لے گئیں لیکن وہ وہاں پہنچنے کے بعد پہلی ہی رات کو دُنیا سے انتقال کر گئے۔ وہ مردانِ خدا میں سے تھے۔"[136]

اُمّ الزہراء اور فاطمہ قرطبی بنت ابن المثنیٰ

یہ خواتین طریقت کے احوال و اسرار جاننے والے سالکوں اور اہلِ بصیرت عارفوں میں سے تھیں۔ ابن عربی ان سے اشبیلیہ میں ملے۔ اپنی کتابوں میں ان کے رُوحانی اور معنوی مراتب بیان کیے اور انھیں نَفَسُ الرَّحمٰن کی تحقیق رکھنے والے مشائخ صوفیاء میں شمار کیا ہے۔[۱۳۸]

ان دو صوفی خواتین خصوصاً ضعیف العمر فاطمہ سے ملاقات نے ابن عربی پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے۔ دو سال تک ابن عربیؒ نے ان کی خدمت کی اور اپنے ہاتھوں سے سرکنڈے جوڑ جوڑ کر ان کی کٹیا بنائی۔ بے شمار مُرید اور عقیدت مند رکھنے کے باوجود وہ ابن عربی سے بہت محبت اور شفقت رکھتی تھیں اور اُنھیں دوسرے مریدوں پر فوقیت دیتی تھیں اور خود کو ان کی معنوی ماں کہتی تھیں۔ ابن عربی بھی انھیں ماں کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔ ابن عربی نے ان کے باطنی کمالات اور ظاہری جمال کی بہت ثنا کی ہے۔ اُن کے کمالات کا ذکر کرتے ہوئے اُنھیں صاحبِ کرامات اور رحمتِ عالمیاں کہتے ہیں۔ لکھتے ہیں: "قرآن میں اُن کی مخصوص سورت "سورۂ فاتحہ" تھی — ایک مرتبہ فرمایا کہ مجھے سورۂ فاتحہ عطا کی گئی ہے اور میں جہاں چاہوں اس کی قوت کام میں لا سکتی ہوں۔" اُن کے جمالِ ظاہری کے ضمن میں لکھتے ہیں: "میں نے اشبیلیہ میں دو سال تک ایک عارفہ اور ولیہ فاطمہ بنت ابن المثنیٰ قرطبی کی خدمت کی۔ اُس وقت ان کی عمر پچانوے سال سے تجاوز کر گئی تھی لیکن مجھے اُن کے چہرے پر نظر ڈالنے سے حیا آتی تھی۔ وہ اس بڑھاپے میں بھی ایسی سُرخ رنگت اور تر و تازہ چہرہ رکھتی تھیں کہ معلوم ہوتا تھا کوئی چودہ برس کی لڑکی بیٹھی ہے۔ وہ خدا سے لَو لگائے رکھتی تھیں اور مجھ پر بہت مہربان تھیں۔ مجھے اپنے تمام خدام اور حاضر باشوں پر ترجیح دیتی تھیں اور فرماتی تھیں: میں نے اس جیسا کوئی نہیں دیکھا ہے۔" میں نے انھیں یہ کہتے سُنا کہ:

"مجھے ان لوگوں پر حیرت ہوتی ہے جو خدا سے دوستی کا دم بھرتے ہیں مگر پھر بھی روتے رہتے ہیں، اُس کی دید سے شاد نہیں ہوتے۔ حالانکہ وہ تو ہمہ وقت اُن کے سامنے

ہے اور پل بھر کو بھی ان کی آنکھوں سے اوجھل نہیں — آخر یہ گریہ کنندگان کس مُنہ سے اس کی محبت کا دعویٰ کرتے ہیں، کیا اُنھیں حیا نہیں آتی؟ یہ خدا کے دوست نہیں ہیں، محبت کرنے والوں سے بڑھ کر ان کے محبوب سے اور کون قریب ہوسکتا ہے؟ یہ کس لیے آہ و زاری کرتے ہیں۔ یہ ایک عجوبہ ہے۔ یہ فرما کر اُنھوں نے مجھ سے پوچھا "بیٹا جو کچھ میں نے کہا اس کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟" میں نے عرض کیا۔ بالکل بجا فرمایا۔

ابو عبداللہ قسطیلی

یہ شیخ[۱۳۹] اہلِ مجاہدہ میں سے تھے۔ انتہا درجے کی غیرت دینی رکھتے تھے۔ ابن عربی نے اشبیلیہ میں اُن کی زیارت کی ہے۔[۱۴۰]

ابن العاص ابو عبداللہ باجی

انھیں بھی شیخ اکبر نے اشبیلیہ میں دیکھا تھا۔ ان کے تفقہ اور زہد کی توصیف کرتے تھے اور ان کے بیک وقت فقیہ اور زاہد ہونے پر تعجب کا اظہار کیا کیونکہ ابن عربی کی رائے میں فقیہ کبھی زاہد نہیں ہوسکتا۔[۱۴۱]

محمد حداد

ان سے بھی اسی شہر میں ملاقات ہوئی۔ ان کے بارے میں ابن عربی نے یہ لکھا ہے کہ محمد درود و سلام کی وجہ سے مشہور تھے۔ اُنھوں نے یہ شغل کبھی ترک نہ کیا۔

قبرفیق کا سفر اور ابو عبداللہ بن جنید قبرفیقی سے مُلاقات

شیخ اشبیلیہ سے قبرفیق جو قرطبہ کے مضافات میں ایک قصبہ ہے، جا کر ابو عبداللہ بن جنید قبرفیقی سے ملے۔ ان دونوں میں بعض مسائل پر خاصی گفتگو رہی۔ ابو عبداللہ مذہباً معتزلی تھے اور اسم قیوم[۱۴۲] سے تخلق کو روا نہیں سمجھتے تھے۔ ابن عربی نے قریہ مذکور میں ان کے ساتھیوں اور مقلدوں کی موجودگی میں ان سے مناظرہ کیا اور وہ اس مسئلہ میں ابن عربی کے قائل ہو گئے[۱۴۳]۔ اور اسم قیوم کے علم سے تخلق کو بھی دوسرے اسماء الٰہیہ کی نظیر پر جائز ماننے لگے بلکہ ابن عربیؒ کے کہنے پر مذہب اعتزال سے دستبردار ہو گئے اور اس ضمن میں ابن عربی کے شکر گزار رہے۔ انھیں دیکھ کر ان کے دوستوں اور پیروکاروں نے بھی مذہب اعتزال چھوڑ دیا۔ ابو عبداللہ اس ملاقات سے پہلے بھی ابن عربی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سے ملنے اشبیلیہ جا چکے تھے اور وہاں بھی خاص طور پر یہی مسئلہ اُن کے مابین موضوع گفتگو رہا تھا۔[144] ابن عربی انہیں مشائخ میں تو شمار کرتے ہیں مگر اپنے مشائخ میں نہیں۔[145]

شہر مورور کا سفر اور عبداللہ بن اُستاد موروری سے ملاقات[146]

ابن عربیؒ نے اپنے زمانے کے مشہور صوفی عبداللہ بن اُستاد موروری سے ملنے کے لیے اشبیلیہ سے مورور کا سفر کیا اور ان کی فرمائش پر اپنی پہلی کتاب "اَلتَّدْبِیْرَاتِ الْاِلٰھِیَّۃ" تصنیف کی۔ جیسا کہ اس کتاب کے پہلے باب میں تحریر کرتے ہیں "اس کتاب کا سبب تالیف یہ ہے کہ ایک زمانے میں میں نے ابومحمد عبداللہ موروری کی مورور کے شہر میں زیارت کی۔ ان کے پاس کتاب "سر الاسرار"[147] دیکھی، جسے حکیم ارسطو نے سکندر کے لیے اُس وقت تصنیف کیا تھا جب وہ خود اس تک نہیں پہنچ سکتا تھا۔ ابومحمد نے مجھ سے کہا کہ یہ مؤلف اس مملکت کے امور پر نظر رکھتا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ تم سیاستِ مملکتِ انسانی پر کتاب لکھ کر اس کی برابری کرو کہ ہماری سعادت اسی میں ہے۔ میں نے ان کے کہنے کے مطابق اس کتاب میں تدبیر ملک کے معانی اس حکیم سے بڑھ کر بیان کیے اور ان حقائق کو مملکت کبیر کے ضمن میں بیان کیا جسے ارسطو نے چھوڑ دیا تھا اور یہ تمام کتاب چار دن سے کم مدت میں مورور ہی میں لکھی گئی۔ ارسطو کی کتاب میری تصنیف کے مقابلے میں ضخامت میں چوتھائی یا تہائی رہی ہوگی۔ اہلِ دربار بادشاہوں کے لیے اور طریق آخرت پر چلنے والے خود اپنے لیے اس کتاب سے مستفید ہوتے ہیں۔ ہر شخص کا حساب اس کی اپنی نیت اور ارادے ہی پر ہوگا اور خدا ہی ہمارا دوست اور مددگار ہے۔"[148]

عبداللہ[149]، شیخ ابومدین کے خاص شاگردوں میں سے تھے اور شیخ انھیں بہت دوست رکھتے تھے اور ان کا نام حاجی جبرور سے پکارتے تھے، جیسا کہ ذکر ہوا ہے۔ ابن عربی ان سے ملے تھے، ان کے ساتھ رہے اور ان کی برکات سے بہرہ یاب ہوئے تھے۔ ابن عربی نے ان کی بلند ہمتی اور صداقت کی بہت مدح کی ہے[150] اور انھیں معتبر و صادق[151] اور قطب متوکلان بتایا ہے۔ جیسا کہ رسالہ روح القدس میں ہے کہ ایک رات مجھ پر اللہ کی طرف سے

[illegible] منکشف کیے گئے اور ان تک مجھے لے جایا گیا۔ جب مقام توکل پر پہنچا تو [illegible] شیخ عبداللہ موروری کو اس کے مرکز میں پایا کہ یہ مقام ان کے گرد گھوم رہا تھا۔ [illegible] کا پاٹ اپنی میخ پر گھومتا ہے۔ وہ بھی ایسے ہی قائم تھے کہ ذرا بھی لرزش یا [illegible] کو وہاں راہ نہ تھی۔[152]

فتوحات میں بھی یوں آیا ہے۔ جب اللہ نے مجھے قطب متوکلان کے وجود سے آگاہ فرمایا تو میں نے دیکھا کہ خود توکل ایک شخص کے گرد گھوم رہا ہے، جیسے چکی کا پاٹ اپنی میخ پر اور وہ ابوعبداللہ موروری تھے۔ ان کا تعلق اندلس کے ایک شہر مورور سے تھا۔ اپنے زمانے کے قطب توکل تھے، میں نے انھیں خدا کے فضل سے کشف کے ذریعے دیکھا، ان سے گفتگو کی اور جب اُن سے شرائط ظاہری کے ساتھ ملاقات ہوئی تو میں نے انھیں پہچان لیا جس پر انھوں نے تبسم کیا اور خدا کا شکر بجالائے۔[153]

مرشانہ کا سفر اور عبدالمجید بن سلمہ سے ملاقات

ابن عربی ۵۸۶ھ میں مرشانہ گئے اور اس شہر کی مسجد کے خطیب عبدالمجید [illegible] کہ احوال و مواجید صوفیا سے آگاہ تھے ملاقات کی۔ فتوحات مکیہ میں یوں آیا ہے کہ میرے برادر طریق عبدالمجید بن سلمہ جو مرشانہ الزیتون کی مسجد کے خطیب تھے۔ ان کا تعلق اندلس میں اشبیلیہ کے ایک دیہات سے تھا۔ ۵۸۶ ہجری میں مجھے بتایا۔ ایک رات میں مرشانہ میں اپنے گھر میں نماز کے لیے کھڑا ہوا۔ ابھی مصلے پر مشغول نماز تھا کہ ایک شخص نے داخل ہو کر مجھے سلام کیا، کمرے اور گھر کے دروازے بند تھے، میں نہیں جانتا کہ وہ کیسے داخل ہوا تھا، چنانچہ میں نے گھبرا کر نماز کو مختصر کر دیا۔ جب اُس کے سلام کا جواب دے چکا تو اُس نے مجھ سے کہا "اے عبدالمجید جو خدا سے مانوس ہو جائے وہ گھبرایا نہیں کرتا" یہ کہہ کر میرے پاؤں تلے سے وہ قالیچہ نکال کر دور پھینک دیا جس پر میں نماز پڑھ رہا تھا اور ایک چھوٹی سی چٹائی جو اُس کے ہاتھ میں تھی میرے لیے بچھا دی اور مجھ سے کہا کہ اس پر نماز پڑھو۔ پھر میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے میرے گھر اور وطن سے نکال کر ایسی جگہ لے گیا جسے میں نہیں پہچانتا تھا اور نہ ہی جانتا تھا کہ میں اللہ کی زمینوں میں سے کس زمین پر ہوں۔ میں نے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا پھر وہ مجھے میرے گھر میں اُسی جگہ واپس لے آیا جہاں میں تھا۔ پھر میں نے اُس سے پوچھا: "یہ بتاؤ کہ ابدال کیسے بنتا ہے"۔ کہنے لگا: "اُنھیں چار چیزوں سے جن کا ابوطالب نے قوت القلوب میں ذکر کیا ہے[۱۵۵]۔ یہ کہہ کر بھوک، شب زندہ داری[۱۵۶]، قلتِ کلام اور عزلت کے نام گنائے۔ پھر عبدالمجید نے مجھے بتایا کہ یہ چٹائی وہی چٹائی ہے۔ چنانچہ میں نے بھی اُسی پر نماز پڑھی[۱۵۷]۔ عبدالمجید اہلِ مجاہدہ میں سے تھے اور مجاہدہ و ریاضت میں ثابت قدم تھے۔ خود کو تلاوتِ قرآن کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ وہ شمس اُم الفقراء" کی خدمت میں رہے تھے۔ مشائخ کی بڑی تعداد اُن سے ہدایت یافتہ تھی[۱۵۸]۔ ابنِ عربی نے اسی شہر میں مذکورہ شمس اُم الفقراء سے بھی ملاقات کی۔ شمس جن کا نام یاسمین[۱۵۹] یا شمس مُسن بھی بتایا جاتا ہے، اپنے زمانے کے بڑے عرفا میں سے تھیں[۱۶۰]۔ ابنِ عربی پر خاص عنایت فرماتی تھیں۔ اُن کا شیخ پر بہت اثر تھا۔ ابنِ عربیؒ نے بارہا اُن سے ملاقات کی اور بہ تکرار ان کی مدح و ستائش کی ہے۔ معاملات و مکاشفات میں اُن کو بڑی شان والا، ان کے قلب کو قوی، ہمت کو بلند، اچھے بُرے کی پہچان کو مضبوط اور اُن کی برکات کو کثیر جانتے تھے۔ ابنِ عربی نے انھیں اولیائے اوّاھون[۱۶۲] اور "نفس الرحمٰن" کی منزل کے محققین کے زمرے میں شمار کیا ہے[۱۶۳]۔ اسی شہر میں کسی نے اُنھیں "المدینۃ الفاضلہ" نامی کتاب دکھائی۔ اس سے پہلے اُنھوں نے یہ کتاب نہ دیکھی تھی۔ جونہی اُن صاحب سے کتاب لے کر کھولی، جس فقرے پر سب سے پہلے نظر پڑی وہ اُنھیں اچھا نہ لگا۔ کتاب بند کر کے لانے والے کو لوٹا دی۔ چنانچہ فتوحات میں آیا ہے: "مرشانۃ الزیتون" میں ایک شخص کے ہاتھ میں میں نے ایک کتاب دیکھی جو اہلِ کفر میں سے کسی کی لکھی ہوئی تھی اور اس کا نام "مدینۃ الفاضلہ" رکھا تھا ——— میں نے یہ کتاب پہلے نہیں دیکھی تھی[۱۶۴]۔ اُس شخص کے ہاتھ سے لے کر میں نے یہ کتاب کھولی۔ پہلی چیز جس پر میری نظر پڑی یہ تھی۔ اس فصل میں میں یہ چاہتا ہوں کہ غور کروں اور دیکھوں کہ اس دُنیا میں وجودِ الٰہ کو کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اُس نے الٰہ کے بجائے اللہ نہیں کہا جس پر مجھے حیرت ہوئی اور میں نے کتاب لانے والے کو واپس کر دی۔ میں اس وقت تک اس کتاب سے ناواقف تھا[۱۶۵]۔

قرطبہ کا دُوسرا سفر

جیسے کہ تذکرہ ہو چکا ہے ابنِ عربی نوجوانی کے دور میں ابن رشد سے ملنے قرطبہ گئے تھے مگر قرائن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس شہر کا سفر اُنھوں نے ایک سے زیادہ مرتبہ کیا بلکہ دُوسری مرتبہ اُن کے ساتھ اُن کے والد بھی تھے اور قوی احتمال ہے کہ یہ سفر اُس زمانے کے نامور عارف ابو محمدؒ مخلوف قبائلی سے ملاقات کی غرض سے کیا گیا تھا[۱۶۶]۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ اسی سفر میں ابو محمدؒ عبداللہ قطان کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے جو مجاہد اور بے نیاز صوفی اور بے ساز و سامان لڑنے والے غازی تھے[۱۶۷]۔ اور وہیں عالمِ برزخ میں گزشتہ تمام اُمتوں کے اقطاب کو دیکھا اور اُن میں سے بہت سوں کے ناموں سے آگاہ ہوئے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: "قرطبہ میں مشہدِ اقدس کے مقام پر میں نے پچھلی تمام اُمتوں کے اقطاب کو جو ہم سے پہلے ہو گزرے ہیں، دیکھا۔ اُن میں سے ایک جماعت کے نام مجھے عربی زبان میں بتائے گئے[۱۶۸]۔"

شہر زہرا سے گزر

ابنِ عربیؒ قرطبہ جاتے ہوئے اس کے قریبی شہر مدینۃ الزہرا سے بھی گزرے[۱۶۹]۔ یہ شہر کہ کبھی اپنی آبادی حیران کُن اور پُرشکوہ عمارتوں کی وجہ سے اندلس کا نمایاں شہر تھا، اب ویران تھا جس میں پرندوں نے گھونسلے اور جانوروں نے اپنا ٹھکانا بنا رکھا تھا۔ اُس کے کھنڈر اور ویرانوں سے ابنِ عربی متاثر ہوئے اور اس جہت سے اپنے احباب اور ان کے شہروں کے بارے میں یہ شعر کہے: ؎

درست ربوعهم وان هواهم — ابدا جديد بالحشى لا يدرس

هذا طلولهم وهذا الاربع — والذهر ها ابدا تذوب الانفس[۱۷۰]

"ان کے ماحول آثار مٹ گئے مگر ان کی یاد سینوں میں ہمیشہ تازہ ہے۔ یہ ہیں ان کے کھنڈروں کے بقیہ نشانات اور یہ سارا ماحول جس میں وہ ٹھکانے تھے، جب بھی یاد آتے ہیں، جانیں پگھلنے لگ جاتی ہیں۔"

ان کے علاوہ وہ شعر بھی پڑھے جو بظاہر شہر کے ویران ہو جانے کے بعد اُس کے دروازے پر لکھ دیئے گئے تھے۔ ان اشعار کی وجہِ نزول خود ابنِ عربی کے الفاظ میں یہ ہے: "شہر زہرا کی ویرانی کے بعد اُس کی جو حالت ہے اُس میں ہنوز دروازے پر میں نے کچھ اشعار لکھے دیکھے جو

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

عاقل کے لیے نصیحت ہیں اور غافل کے لیے تنبیہ ——— اور وہ شہر اب پرندوں کا بسیرا، جانوروں اور درندوں کا ٹھکانا بن گیا ہے۔ اندلس کے شہروں میں اُس کی عمارتوں کی بُنیاد اُٹھی ہے۔ یہ قرطبہ کے نزدیک ہے۔ مذکورہ ابیات یہ ہیں :-

دیار باکناف المغیب تلمع ۔ وما ان بہا من ساکن وھی بلقع

ینوح علیھا الطیر من کل جانب ۔ فیصمت احیانا وحینا سیرجع

فخاطبت منھا طائرا متفردا ۔ لہ شجن فی القلب وھو مروع

فقلت علی ماذا تنوح وتشتکی؟ ۔ فقال علی دھر مضی لیس یرجع [۱۶۹]

(اس کے) مکانات جوارِ غیب میں دمک رہے ہیں۔ ان میں کوئی بسنے والا نہیں اور آثارِ حیات ان میں سے رُخصت ہو چکے ہیں ——— پرندے ہر طرف سے گا ہے ان پر نوحہ کرتے ہیں، اور گاہ دم سادھے بیٹھے رہتے ہیں اور پھر کسی گھڑی دوبارہ نالہ کرنے لگتے ہیں۔ میں نے ان طائروں میں سے ایک کو مخاطب کیا جو حسرت زدہ اور واندوہگیں ہونے کے باوجود ہوش رکھتا تھا اور سوجھ بوجھ، کہ تو کاہے پر نوحہ کر رہا ہے اور کس سے شکایت کر رہا ہے۔ وہ بولا اُس زمانے پر اور اُس زمانے سے جو گزر گیا اور کبھی لوٹ کر نہ آئیگا۔[۱۷۰]

بجایہ کا سفر[۱۷۲] اور شیخ ابومدینؒ[۱۷۳] سے مُلاقات

اس بات کا قوی احتمال ہے کہ ابن عربی دو مرتبہ بجایہ گئے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا پہلی بار ۵۹۷ھ میں جب ابومدین فوت ہو چکے تھے اور دوسری دفعہ اُن کے وصال سے پہلے ۵۹۰ھ کے لگ بھگ جس سال اُنھوں نے تیونس کا سفر اختیار کیا تھا۔ وہ بجایہ بھی گئے اور شیخ ابومدین سے بھی ملاقات کی۔ اوّلاً تو یہ بعید از قیاس ہے کہ انھیں مشائخ صوفیاء سے ملاقات کا جو شوق اور اُن سے اخلاص کا جو تعلق تھا اور خاص کر ابومدین سے جو ارادت اور عقیدت تھی اس کے پیشِ نظر وہ اس قطبِ اعظم کی زیارت کے لیے نہ گئے ہوں ثانیاً یہ کہ وہ ان کے ملفوظات، مقامات اور حالات و کرامات اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ابنِ عربیؒ نے انھیں دیکھ رکھا تھا، اُن کے برکات و فیوض سے[۱۷۴] مستفیض ہو چکے تھے اور بقولِ جامی اُن کی صحبت و خدمت میں تربیت پائے ہوئے تھے۔

ابومدین کے حالات و مقامات

ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ابنِ عربی کو ابومدین سے بڑی گہری ارادت تھی، ان کے بارے میں مستقلاً اچھی رائے رکھتے تھے اور اپنی کتابوں اور رسائل میں اُن کے احوال و مقامات کا بڑے ذوق و شوق سے بڑے ملتے جلتے انداز میں تذکرہ کیا ہے اور امکانی حد تک ان کی مدح و ستائش کی ہے۔ فتوحات میں انھیں رجالِ غیب[۱۷۵] میں شمار کیا ہے۔ اور اُن کے بارے میں یُوں لکھا ہے : "ہمارے شیخ ابومدین رحمۃ اللہ علیہ رجالِ غیب میں سے تھے۔ لوگوں پر اپنی موافقت ظاہر کیا کرو جیسے کہ لوگ اپنی مخالفت ظاہر کر دیتے ہیں اور تمھیں خدا کی طرف سے جو نعمتِ ظاہری یعنی خوارق اور باطنی نعمت یعنی معارف عطا ہوئے ہیں اُنھیں آشکار کر دو کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں : وَ اَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ[۱۷۶] اسی طرح مذکورہ کتاب میں اُنھیں مقام "ملک الملک" کے اقطاب میں سے لکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ عالمِ علوی میں "ابوالنجاریہ" کے نام سے معروف تھے اور قرآن کی سورتوں میں سے اُن کی سُورت تبارک الذی بیدہ الملک[۱۷۷] تھی۔ نیز اسی کتاب میں ابومدین کے احوال سے متعلق ایک باب مخصوص کیا ہے جس میں لکھتے ہیں: "ان کا مقام تبارک الذی بیدہ الملک تھا۔ وہ میرے شیوخ میں سے تھے۔ ۵۸۹ ہجری میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ ہمارے شیخ کا وہ مقام تھا کہ ہمیشہ فرمایا کرتے تھے کہ قرآن میں میری سُورۃ تبارک الذی بیدہ الملک ہے[۱۷۸]۔ اسی کتاب میں ابنِ عربی نے ابومدین کو "شیخنا" کے لقب سے یاد کیا ہے اور اُنھیں ایسا قطب لکھا ہے کہ قل اللہ ثم ذرھم[۱۷۹] کی آیت میں اُن کی منزل تھی اور ان کا سائبان بھی۔ اسی طرح اسی کتاب میں آیا ہے : "بلادِ مغرب میں ہمارے شیخ ابومدین کام کاج سے ہاتھ کھینچ کر توکلاً علی اللہ بیٹھ گئے، اور ان کا خدا کے بھروسے پر بیٹھ جانا عجیب شان رکھتا تھا[۱۸۰]۔ نیز اسی کتاب کے اُس باب میں جہاں وہ ایک قطب کے حالات لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کی منزل "اغیر اللہ تدعون ان کنتم صادقین[۱۸۱]" ہے اور یہ بھی لکھتے ہیں "اور یہی ہمارے شیخ ابومدین رضی اللہ کی بھی منزل تھی ——— ان عبادات کے بعد وہ توحید و شرک کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں اور اس اہم خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ مشرک ہر حال میں موحّد رہتے ہیں"

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سختی میں بھی اور فراغت میں بھی۔ حاصل کلام یہ کہ حالتِ فراغت و آسائش میں اُن سے
توحید کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی جب کہ سختی اور درماندگی میں وہ اپنے خالق کی
یکتائی جان لیتے ہیں کیونکہ پھر ان میں شرک کی کوئی نشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ لہٰذا اگر وہ زمان
آسائش میں اس بات کے قائل نہ ہوتے کہ مصائب کا حل خدا ہی کے پاس ہے (اور
یہی توحید ہے) تو سختی اور تنگی کے زمانے میں یہ عقیدہ کیونکر ظاہر ہوتا۔[۱۸۲] اسی ضمن میں
اُنھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر علمائے رسمی اس نکتے سے آگاہ صرف وہی ہیں جو "اغیر اللہ
تدعون ان کنتم صادقین" کے ذاکر ہیں اور میں نے اپنے زمانے میں اس
نکتے سے کسی کو شیخ ابومدین ایسا آگاہ اور اس مقام کی ایسی تحقیق رکھنے والا نہیں سنا۔[۱۸۳] فتوحات
ہی میں اہلِ عذاب پر عذاب کے مسئلے میں علمائے ظاہر اور صاحبانِ کشف کے عقائد نقل کرنے
کے بعد ابومدین کا یہ قول درج کیا ہے کہ اہلِ عذاب پر دائمی عذاب نہیں ہے اور بالآخر ختم
ہو جائے گا۔ ابنِ عربیؒ نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ وہ انھیں امام جماعت کے لقب سے
یاد کرتے ہیں۔ "اُن کے کشف کو صحیح، کلام کو بے لاگ اور گفتگو کو پُرشکوہ کہتے ہیں۔"[۱۸۴] اسی کتاب
میں جہاں اُنھوں نے شیخ ابومدین کے خوردسال فرزند اور اُس بچّے کی غیب گوئی کے بارے
میں لکھا ہے وہیں شیخ کا تعارف ایک ایسے صاحب نظر کے طور پر کروایا ہے جو آئینے
کی طرح اشیاء کو دکھا دیتے تھے کہ دیکھنے والا اُن کے واسطے سے اور اُن میں اشیاء کو دیکھتا
تھا، جیسا کہ آئینے پر نگاہ کرنے والا آئینے میں اشیاء کا مشاہدہ کرتا ہے۔ چنانچہ روایت کی
جاتی ہے کہ شیخ ابومدین کا ایک ہفت سالہ بچّہ تھا اور ابومدین ایسے صاحب نظر تھے کہ یہ
ہفت سالہ بچّہ ان کی طرف دیکھ کر کہنے لگا کہ سمندر میں فلاں مقام پہ اس طرح کی ایک کشتی
میں یہ یہ واقعات ہو رہے ہیں۔ چند روز گزرے تو وہ کشتی بجایہ کے شہر میں جہاں یہ بچّہ رہتا
تھا، پہنچ گئی۔ اس سے پوچھنے پہ پتہ چلا کہ واقعی وہ تمام واقعات اسی طرح ہوئے تھے جیسے
اس بچّے نے بیان کیے تھے۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تُو نے کس طرح ان واقعات کی خبر
دی تو اُس نے کہا اپنی آنکھوں سے دیکھ کر۔ پھر کہا کہ اپنے دل سے۔ اس کے بعد کہنے لگا کہ
یہ سب کچھ اپنے والد کے وسیلے سے دیکھتا ہوں کہ جب وہ سامنے ہوتے ہیں تو ان کو دیکھتے

ہی وہ سب مجھے نظر آ جاتا ہے جو آپ لوگوں سے میں نے بیان کیا اور جب وہ نہیں ہوتے تو
ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہیں دیکھ پاتا۔[۱۸۵] نیز اسی کتاب میں جس باب میں شیخ اکبر نے
اقطاب و رجبیین[۱۸۶] کے گروہ کے بارے میں تحریر کیا ہے وہیں ابومدین کو اپنے زمانے میں اس مقام
کے خاص حضرات میں شمار کیا ہے۔[۱۸۷] نیز "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار" نامی کتاب
میں بھی کسی کا نام لیے بغیر ایک مردِ صالح کا کشف نقل کیا ہے کہ اُس نے دیکھا کہ اقطابِ صوفیا
کی ایک بڑی جماعت جس میں ابوحامد غزالی، ابوطالب مکی صاحب قوت القلوب، ابویزید
بسطامی اور بہت سے دیگر لوگ شامل ہیں، ابومدین سے ایک ایک کر کے عرفان کے اہم
مسائل اور توحید اور تصوف کے دیگر نکات پر سوال کر رہے ہیں اور وہ اُنھیں جواب
دے رہے ہیں۔ راوی اس واقعے کی تصویر یوں کھینچتا ہے کہ سب سے پہلے ابویزید توحید
کے باب میں ابومدین سے سوال کرتے ہیں اور اس کی وضاحت چاہتے ہیں۔ ابومدین اُن کے
جواب میں کہتے ہیں: "توحید وہ نور ہے کہ ہر نور کا مادّہ اسی سے ہے۔ اس کے سوا سب
حجاب ہے۔ یہ چھپے ہوئے کو چھپانے والا ہے اور ہر حقیقت کی اصل ہے اور ہر ناقص و
کامل کے لیے مادّہ ہے اور اساس[۱۸۸] اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں منتشر ہے وہ اُس کے
سامنے ایک ہے۔"[۱۸۹] ـــــــ ابویزید کے بعد ابوحامد نے ابومدین سے اُن کی معرفت اور
محبت کا بھید معلوم کیا۔ اُنھوں نے جواب میں کہا: "محبت میری سواری ہے، معرفت میرا
راستہ ہے اور توحید میری منزل۔ محبت کا ایک راز ہے جو فاش نہیں ہو سکتا، اس کے
ادراکات عبارت میں نہیں آتے اور اس کے منبع اور سر کی تعریف نہیں ہو سکتی، اور
جسے یہ مل جائے اس میں سخاوت بڑھ جاتی ہے۔ خواص کے لیے یہ بہت اچھا راستہ ہے۔
جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وہ انھیں دوست رکھتا ہے اور وہ اسے"[۱۹۰] ـــ سو اے برادر!
معرفت میرا فخر ہے اور میرے اسرار و حقائق کی اصل ہے اور اس کا پھل توحید ہے۔ عروج اسی
سے ہے اور اسی میں ہے۔ توحید اصل ہے اور اس کے سوا سب کچھ فروع ہیں۔ یہ غایت
مقامات اور نہایتِ احوال ہے اور حق کے علاوہ سب گمراہی ہے۔" غزالی نے سلسلۂ سوال
جاری رکھا اور ان کے اسرار کے بارے میں اور اسی طرح تنزیہ کے باب میں کچھ سوالات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کیے۔ ابومدین نے انھیں تفصیل سے جواب دیا۔ اُن کے اقوال وجوابات جیسا کہ اُوپر لکھا گیا وحدتِ وجود پر مبنی تھے اور یہ حقیقت بیان کرتے تھے کہ غایت الغایات اور نہایتِ احوال اور اصلِ اُمورِ توحید ہے۔[191] اِسی کتاب میں نقل کیا ہے کہ ایک مُرید نے کشف میں ابومدین کو یُوں دیکھا کہ وہ ہَوا پر ٹھہرے ہوئے ہیں اور ابوحامد بھی اُن کے ساتھ ہیں اور ابومدین کبھی تو ابوحامد کی درخواست پر اور کبھی خود سے سِر اور رُوح اور قلب اور نفس کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں اور رُوح کو خزینۂ نظر، قلب کو خزینۂ فکر، عقل کو خزینۂ عدل اور نفس کو خزینۂ ارض بتلا رہے ہیں۔[192] نیز "رسالۃ الانتصار" میں جہاں ابنِ عربی نے صوفیاء کو زمین پر اللہ کے مہمان لکھا ہے، جو اس پر وارد ہوتے ہیں اور زمین اپنی معرفت کے مطابق اُن کی ضیافت کرتی ہے، وہیں اُنھوں نے ابومدین کو شیخ الشیوخ کہا اور ان کے بارے میں یُوں لکھا ہے: "بجایہ کے شہر میں شیخ الشیوخ ابومدین سے ترکِ اسباب اور اللہ کا ہو کر بیٹھ رہنے کے بارے میں سوال کیا گیا۔ اُنھوں نے جواب میں کہا: 'جب کسی کے یہاں کوئی مہمان اُترتا ہے تو تین دن تک اس کی ضیافت اور اکرام کیا جاتا ہے، اُس کے بعد وہ اپنا کسبِ معاش خود کرتا ہے، ہم صوفی بزرگ اللہ کے مہمان ہیں اور اُس کا ہر دن ہمارے ہزار سال کے برابر ہے۔'[193]"

سبتہ کے شہر میں آمد[194]

۵۸۹ھ میں ابنِ عربی سبتہ پہنچے اور محدث ابوالحسن یحییٰ بن صائغ (یا صانع) سے جو اپنے زہد میں مشہور تھے، ملاقات کی اور اُن سے حدیث کی سماعت کی۔[195] رسالۂ رُوح القدس میں اُنھیں محدثِ صوفی کہا ہے اور اِس چیز کو عجائبِ روزگار میں شمار کیا ہے کہ کوئی محدّث صوفی بھی ہو اور اُن کی ستائش میں کبریتِ احمر اور زاہدِ متبحر کے الفاظ لکھے ہیں اور اُن کی کثرتِ برکات کی تعریف و تحسین کی ہے۔[196]

تیونس کا سفر

۵۹۰ھ (۱۱۹۳ء) ابنِ عربی تیونس میں تھے اور اُس شہر کے حاکم کی نظر میں اہمیت اور اعتبار رکھتے تھے اور وہ ان کا بہت کہا مانتا تھا۔ یہاں تک کہ حاجت مندوں نے اپنی حاجات پوری کرنے کے لیے حاکم کے ہاں انھیں اپنا

سفارشی بنایا تھا۔ چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں جہاں انھوں نے سفارش کرنے کے لیے ہدیہ قبول کرنے کی سختی سے ممانعت کی ہے، یُوں لکھا ہے: "ایسا ہی واقعہ مجھے افریقہ کے شہر تیونس میں پیش آیا۔ وہاں کے بڑوں میں سے ایک نے جس کا نام ابنِ محتب تھا، میرے اکرام میں اور وہ ہدیہ پیش کرنے کے لیے جو اُس نے پہلے سے میرے لیے تیار کر رکھا تھا، مجھے اپنے گھر دعوت دی۔ میں نے اس کی دعوت قبول کر لی۔ جب میں اُس کے گھر پہنچا اور کھانا حاضر کیا گیا تو اُس نے مجھ سے شہر کے حاکم کے یہاں سفارش کرنے کی درخواست کی۔ حاکمِ شہر میری بات مانتا تھا اور میرے کہے پر چلتا تھا۔ میں نے اس پر صاحبِ خانہ کو خوب ملامت کی اور کھانا کھائے بغیر وہاں سے اُٹھ کر چلا آیا۔ وہ تحفے جو میرے لیے لا کر رکھے ہوئے تھے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ البتہ اُس کا کام میں نے کروا دیا۔ اُس کی املاک اُسے لوٹا دی گئیں۔"[197] ——— اِسی شہر میں ابنِ عربیؒ نے ابوالقاسم بن قسی کی کتاب "خلع النعلین"[198] پڑھی اور اُس کی شرح لکھی۔ نیز ابوالقاسم کے بیٹے سے بھی ملاقات کی اور اس کے واسطے سے ابنِ قسی کی روایت نقل کی، جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: "ہم نے واضح کیا ہے کہ سب سے بڑا دیدار صورتِ محمدیؐ میں رویتِ محمدیؐ ہے اور امام ابوالقاسم بن قسیؒ اپنی کتاب "خلع النعلین" میں اِسی جانب گئے ہیں اور ان سے اُس کی روایت اُن کے بیٹے نے کی، جو ہم نے اُس سے تیونس میں ۵۹۰ ہجری میں سُنی"[199] اور اسی شہر میں تھے کہ انھیں دوسری بار خضر سے ملاقات کی توفیق ہوئی۔ ایک چاندنی رات میں کشتی پر سوار سمندر میں جا رہے تھے کیا دیکھتے ہیں کہ خضر سطحِ آب پر چل رہے ہیں، خضر کے پاس پہنچ کر اُنھیں سلام کیا اور اُن سے گفتگو کی۔ پھر خضر دریا کے کنارے ایک کُشتے پر واقع ایک منارے کی طرف روانہ ہو گئے۔ اُس جگہ سے منارہ تک کا فاصلہ دو میل سے زیادہ تھا۔ یہ فاصلہ خضر نے دو یا تین قدم میں طے کیا اور وہاں خدا کی تسبیح میں مشغول ہو گئے۔ اس طرح کہ ابنِ عربی اُن کی آواز سُن رہے تھے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: "پھر ایک مرتبہ اتفاق یُوں ہُوا کہ میں تیونس کی بندرگاہ حضرہ میں کشتی میں سوار سمندر میں جا رہا تھا کہ ناگہاں میرے پیٹ میں درد اُٹھا اس وقت کشتی کے سب مسافر سو رہے تھے میں اُٹھا اور کشتی کے کنارے چلا گیا جو

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی رات تھی، دریا میں دیکھا تو چاندنی میں دُور سے کوئی صاحب پانی پر چلتے ہوئے آرہے تھے۔ حتیٰ کہ وہ میرے پاس پہنچ گئے اور میرے نزدیک کھڑے ہو کر اپنا ایک پاؤں اُٹھایا، کیا دیکھتا ہوں کہ اس کا تلوا بالکل خشک پڑا ہے، پھر انھوں نے اس پاؤں کا سہارا لے کر دوسرا پاؤں بلند کیا، یہ بھی اسی کی طرح خشک تھا۔ اس کے بعد انھیں مجھ سے جو کہنا تھا کہا اور سلام کر کے لَوٹ گئے۔ اُن کا رُخ ایک منارے کی طرف تھا جو سمندر کے کنارے ایک ٹیلے پر واقع تھا، میرے اور اُس کے درمیان دو میل کا فاصلہ تھا۔ یہ فاصلہ اُنھوں نے دو یا تین قدم میں طے کیا اور جب وہ منارے پر خدا کی تسبیح کر رہے تھے تو میں اُن کی آواز سنتا تھا۔[200]

تلمسان کا سفر ابنِ عربی ۵۹۰ھ کے بعد شمالی افریقہ سے نکل کر راہیِ اندلس ہوئے۔ اس کی وجہ موحّدین کی اپنے مخالفین کے ساتھ جنگ سے پیدا شدہ بدامنی یا اپنے وطن اور ہم وطنوں کو دیکھنے کی خواہش یا کوئی اور ضرورت رہی ہوگی۔ گمان غالب ہے کہ اثنائے سفر میں وہ اپنے ماموں یحییٰ بن یغان کی قبر کی زیارت کے لیے تلمسان بھی گئے اور کچھ مدت وہاں رُکے۔ اُسی سال اس شہر میں اُنھیں خواب میں رسُولِ خُدا کی زیارت نصیب ہوئی۔ آپؐ نے انھیں ہدایت کی کہ جو لوگ ابومدینؒ سے عداوت رکھتے ہیں اُن سے بھی عداوت رکھو۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: ۔ ۵۹۰ھ میں شہر تلمسان میں رسُولُ اللہ کو خواب میں دیکھا۔ مجھے بتایا گیا تھا کہ ایک شخص[201] شیخ ابومدینؒ سے دشمنی رکھتا ہے اور ان کی بدگوئی کرتا ہے۔ ابومدین اکابر عارفین میں سے تھے اور میں ان کے مقام و منزلت سے آگاہ تھا، سو مجھے بھی اُس شخص سے بایں سبب کد ہو گئی تھی کہ وہ ابومدین سے دُشمنی رکھتا ہے۔ رسُولِ خدا صلعم نے مجھ سے پوچھا تو فلاں شخص سے کیوں عناد رکھتا ہے؟ میں نے عرض کیا اس لیے کہ وہ ابومدین کا دشمن ہے۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کیا وہ خدا کو اور مجھے دوست رکھتا ہے؟ عرض کیا اے اللہ کے رسُولؐ جی ہاں — وہ خدا کو آپؐ کو دوست رکھتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا تو پھر صرف ابومدینؒ سے خصومت کی وجہ سے تو اُسے دشمن کیوں سمجھتا ہے اور خدا اور اُس کے رسُولؐ سے دوستی کی بُنیاد پر اُسے پسند کیوں نہیں کرتا؟

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھ سے خطا ہوئی۔ میں توبہ کرتا ہوں اور اب وہ شخص مجھے جی جان سے پیارا ہے۔ خواب سے بیدار ہُوا تو ایک لباس اور بہت سی نقدی لے کر اُس کے پاس گیا اور اپنا خواب سُنایا۔ وہ رونے لگا اور میرا تحفہ قبول کر لیا اور اس خواب کو اللہ کی جانب سے تنبیہہ جانا، اپنے کیے پر پشیمان ہُوا، اور ابومدین سے دشمنی چھوڑ دی۔[202]

جزیرۂ طریف میں آمد تلمسان میں وہ کچھ زیادہ نہیں رہے[203] اور اسی سال یعنی ۵۹۰ھ میں وہاں سے نکل کر اندلس کے سفر پر روانہ ہو گئے۔ راستے میں جزیرۂ طریف پڑتا تھا، وہاں جزیرے کے معروف صوفی ابوعبداللہ القلفاط سے گفتگو ہوئی اور بالخصوص غنی شاکر اور فقیر صابر میں فضیلت کے مسئلہ پر بحث ہوئی۔ جیسا کہ فتوحات میں لکھتے ہیں: ابوعبداللہ القلفاط نے جزیرۂ طریف میں ۵۹۰ھ ہجری میں ایک گفتگو کے دوران میں مجھ سے یہ کہا کہ تونگر اور فقیر یعنی شکرگزار مالدار اور صبر کرنے والے نادار میں افضل کون ہے؟ گفتگو کے وقت بعض اور مشائخ بھی موجود تھے۔ انھوں نے ابوربیع کفیف مالقی[204] کے شاگرد ابوالعباس بن عریف صنہاجی کی ایک حکایت نقل کی کہ اگر دو آدمی ہوں اور ہر ایک دس دینار رکھتا ہو اور ان میں سے ایک تو نو دینار صدقہ کر دے جب کہ دوسرا صدقے میں صرف ایک دینار دے، ان میں سے کس کا رُتبہ زیادہ ہے؟ حاضرین نے کہا کہ اُس کا جس نے نو دینار صدقہ کیے، اِس پر پوچھا گیا کہ اِس کی برتری کی وجہ کیا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ اس کے صدقے کی مقدار زیادہ ہے۔ کہا کہ تمھاری بات ٹھیک ہے، لیکن تم مسئلے کی رُوح سے آگاہ نہیں ہوئے۔ پوچھا کہ وہ کیا ہے؟ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ دونوں مال میں برابری رکھتے ہیں جس نے اپنے مال کی بیشتر مقدار خیرات کر دی، وہ فقراء کی جماعت سے نزدیک ہو گیا، اُس کی فضیلت فقر سے اُس کے قریب ہونے میں ہے اور ہر وہ شخص جو مقامات و احوال کی شناخت رکھتا ہے اس بات سے انکار نہیں کرے گا۔[205]

اشبیلیہ میں آمد ۵۹۰ھ ہجری کے اواخر میں ابن عربیؒ اشبیلیہ پہنچے اور اس شہر میں ایک عجیب واقعہ دیکھا۔ واقعہ یُوں تھا کہ عصر کی نماز کے وقت جامع

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تیونس میں مقصورۂ ابن مثنیٰ میں بیٹھ کر انھوں نے دل ہی دل میں کچھ شعر موزوں کیے تھے جو نہ کسی کو سنائے اور نہ کسی کو لکھ کر دیتے۔ اشبیلیہ میں وارد ہوئے تو ایک شخص کو دیکھا کہ عین وہی اشعار پڑھ رہا ہے۔ جب اُس سے پوچھا کہ یہ کس کے ابیات ہیں اور تُو نے کہاں سے یاد کیے۔ اُس نے ابن عربی کا نام لیا، اور وہی وقت بتایا جب تیونس میں ابن عربی نے یہ اشعار انشا کیے تھے۔ اُس سے پوچھا کہ تُو نے کس سے سُن کے یاد کیے۔ وہ بولا "ایک رات میں ایک جماعت کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا کہ ایک اجنبی جسے میں پہچانتا نہیں تھا میرے سامنے آیا اور پاس بیٹھ کر مجھ سے باتیں کرنے لگا۔ پھر اُس نے یہ اشعار مجھے سُنائے مجھے اچھے لگے سو میں نے اُنھیں لکھ لیا اور اُس سے پوچھا کہ یہ شعر کس کے ہیں؟ کہنے لگا محمد بن العربی کے۔ میں نے دوبارہ پوچھا کہ یہ اشعار مقصورۂ ابن مثنیٰ کے بارے میں ہیں اور میں نے اُس کا نام اپنے علاقے میں تو سُنا نہیں، یہ جگہ کہاں ہے؟ اُس نے جواب دیا کہ یہ جامع تیونس کے مشرق میں واقع ہے اور یہ اشعار اسی گھڑی وہاں کہے گئے ہیں اور میں نے انھیں حفظ کر لیا ہے۔ یہ کہہ کر وہ میری نگاہ سے اوجھل ہو گیا۔ مجھے پتہ نہیں وہ کہاں گیا اور کیسے گیا۔[۲۰۹]

شہر فاس کا سفر

اس بار اشبیلیہ میں اُن کا قیام مختصر ہی رہا۔ ۵۹۱ھ یعنی ۱۱۹۴ء میں ہم اُنھیں پہلی مرتبہ شہر فاس میں پاتے ہیں۔ جہاں اُنھوں نے علم جفر کے حساب سے موحدین کے لشکر کی نصاریٰ کی فوج پر فتح کی بشارت دی تھی،[۲۱۰] جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں درج ہے۔ ۵۹۱ھ میں، میں شہر فاس میں تھا۔ اُن دنوں موحدین کی فوج دشمن سے جہاد کے لیے عازمِ اُندلس ہو رہی تھی۔ یہ امر اسلام کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ میں مردانِ خدا میں سے ایک سے ملا جو میرا خاص دوست تھا۔ اُس نے مجھ سے پوچھا کہ اس لشکر کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟ آیا اسے اس سال فتح نصیب ہوگی یا نہیں؟ میں نے اُس سے کہا کہ تو اس بارے میں کیا کہتا ہے؟ کہنے لگا اللہ نے خود اس کا ذکر کیا ہے اور اس سال میں اپنے پیغمبر سے اس فتح کا وعدہ کیا ہے کہ اس کتاب میں جو پیغمبرؐ پر نازل ہوئی، یہ مژدہ یوں آیا ہے: اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا اور فَتْحًا مُّبِينًا بشارت کا کنایہ ہے کہ اس میں تکرارِ الف نہیں پائی جاتی۔ پس علم الاعداد کے

[illegible] دیکھے ــــــ میں نے حساب جوڑا تو فتح ۵۹۱ھ میں نکلی۔ پھر جب میں [illegible] اللہ نے مسلمانوں کے لشکر کو نصرت عطا کی، اور اُن کے ہاتھوں رباح[۲۰۹] اور [illegible] اور کرالوی[۲۱۰] کے قلعے اور ان کے مضافات فتح ہو گئے۔[۲۱۱]

اشبیلیہ میں دوبارہ واپسی

۵۹۲ھ میں ابنِ عربی دوبارہ اشبیلیہ لوٹے۔ اس مرتبہ اُن کی کتابیں اور ملفوظات اور کچھ اُن کے مناقب و کرامات کی وجہ سے اُن کی شہرت لوگوں میں پھیل گئی تھی اور وہ معتبر سمجھے جاتے تھے لہٰذا اس بار اُن کا بہت [illegible] اکرام کیا گیا۔ لوگ اُن کے علوِ مقام کو دیکھتے ہوئے ان کا بہت احترام کرنے لگے اور اُن کی برکات سے استفادہ کرنے کے لیے اُن کی وہاں موجودگی کو غنیمت جاننے لگے۔ جیسا کہ [illegible]ات میں آیا ہے "۵۹۲ھ میں ایک رات میں اشبیلیہ میں ابوالحسن عمرو بن طفیل کے ہاں [illegible] تھا۔ وہ میری بہت عزت کرتا تھا اور میری موجودگی میں بڑا مؤدب رہتا تھا۔ اسی طرح ابوالقاسم الخطیب اور ابوبکر بن سام اور ابوالحکم بن السراج بھی میرے ساتھ وہیں [illegible] میرے احترام میں یہ سب لوگ ہنسی مذاق سے گریز کر رہے تھے اور ادب کی وجہ [illegible] پر خاموشی اور سنجیدگی طاری کیے ہوئے تھے۔ میں نے چاہا کہ اُن کی دلبستگی کے لیے [illegible] کروں، اُس وقت صاحبِ خانہ نے مجھ سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ بھی تو کچھ کہیے، [illegible] وہ طریقہ سُوجھ گیا جس سے اُن کی خوشدلی کا سامان کیا جا سکتا تھا۔ میں نے اُس سے [illegible] میری کتاب "الارشاد فی خرق ادب المعتاد" سے تمسک کرو اور اگر چاہو تو [illegible] خاص باب بھی تمھیں بتا دوں۔" وہ بولا میں یہی چاہتا ہوں۔ یہ مکالمہ ہو رہا تھا [illegible] میں نے اپنے پاؤں اُس کی گود میں پھیلا دیے اور اُس سے کہا میرے پاؤں داب دو، [illegible] میرا ارادہ سمجھ گیا بلکہ سارے ہی حاضرین جان گئے کہ میں کیا چاہتا ہوں، پس سبھی خوش [illegible] اور اُن کی مرعوبیت زائل ہو گئی۔ وہ ساری رات خوب ہنسی خوشی اور آرام و آسائش میں بسر ہوئی۔[۲۱۲] ابنِ عربیؒ نے اسی زمانے میں اشبیلیہ میں ابوالولید احمد بن [illegible] عربیؒ سے حدیث کی سماعت کی۔[۲۱۳]

شہر فاس کی طرف مراجعت

۵۹۳ھ میں دوسری مرتبہ فاس میں وارد ہوئے،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اقامت اختیار کی کہ بزرگوں سے کسبِ فیض کریں اور لوگوں تک اپنا فیض پہنچائیں۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے کہ فاس کے شہر میں قیام کے دوران سنِ مذکورہ بالا میں اُن کی مُلاقات شیخ ابوعبداللہ محمد بن قاسم فاسی سے مسجد الازہر میں ہوئی۔ اُن سے استفادہ کرنے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میں نے بلادِ مغرب میں ابوعبداللہ دقاق فاسی جیسا کوئی اور نہیں دیکھا۔ وُہ نہ تو کبھی کسی کی غیبت کرتے تھے اور نہ کوئی اُن کے سامنے کسی کی غیبت کرسکتا تھا اور یہ اُن کا فیض تھا اور اکثر یہ فرمایا بھی کرتے تھے کہ ابوبکر صدیقؓ کے بعد مجھ ایسا صدیق کوئی اور نہیں ہوا۔ میرے شیخ ابوعبداللہ محمد بن قاسم بن عبدالرحمٰن بن عبدالکریم تمیمی فاسی، شہرِ فاس میں عین کے مقام پر واقع مسجد ازہر کے امام تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب "المستفاد فی ذکر الصالحین من العباد فی مدینۃ الفاس وما یلیھا من البلاد" میں اُن کے ذکر و مناقب درج کیے ہیں۔ میں نے یہ کتاب اُن کے سامنے پڑھی اور میرا خیال ہے کہ یہ ۵۹۳ھ ہجری کا واقعہ ہے[217]۔ نیز اسی شہر میں اُسی سال جب کہ وہ اپنے اقران و امثال میں ممتاز اور علمِ طریقت میں مرجع اور موردِ احترام بن چکے تھے، ابن حیون کے باغ میں ہونے والی معتبر مشائخِ طریقت کی ایک مجلس میں اب زمانے کے قطب سے ان کی ملاقات ہوئی۔ ابنِ عربیؒ نے قطب کو پہچان لیا لیکن قطب نے ان سے درخواست کی کہ وہ حاضرین پر انھیں ظاہر نہ کریں۔ ابنِ عربی نے ان کی بات مان لی۔ قطب نے ان کے اس عمل کو پسند کیا اور اس نیکی پر انھیں دُعا دی[218] —— نیز اسی شہر میں اسی برس مسجد ازہر میں باجماعت نماز کے دوران وہ مقامِ تجلّی پر فائز ہوئے[219]۔ ایک نورِ درخشندہ ان کے مشاہدے میں آیا اور اُس لمحے انھوں نے خود کو ایک جسدِ بے جہات پایا، جیسا کہ خود لکھتے ہیں: "اور یہ تجلّی وُہ مقام ہے کہ ۵۹۳ھ میں نمازِ عصر کے دوران میں اس پر فائز کیا گیا۔ اس وقت میں مسجد ازہر میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا۔ پھر میں نے ایک نور دیکھا کہ اُس سے میرے سامنے کی ہر چیز روشن ہو گئی۔ لیکن جس گھڑی میں اُسے دیکھ رہا تھا میری مخلوقیت مجھ سے زائل ہو گئی۔ میرے لیے نہ سامنے رہا نہ پیچھے اور اس مشاہدے میں سمتوں کا فرق مٹ گیا بلکہ میں ایک کرے کے مانند ہو گیا اور اپنے لیے کسی سمت

کا تعین نہ کرسکا مگر اٹکل سے۔ ایسا ہی ایک مشاہدہ مجھے پہلے بھی ہو چکا تھا۔ البتہ اس لمحے پہلے جو کشف ہوا تھا اُس کا اندازہ مختلف تھا —— اُس کشف میں اشیا میرے سامنے سے مجھ پر ظاہر ہوئی تھیں لیکن آج کا کشف ویسا نہ تھا[217]۔ ۵۹۴ھ بھی ابنِ عربیؒ نے فاس ہی میں گزارا۔ جیسا کہ خود کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اُسی سال اسی شہر میں اپنے اسرار میں سے ایک راز انھیں عطا کیا۔ ابنِ عربیؒ نے وہ راز ظاہر کر دیا کیونکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ وہ راز فاش نہیں ہونا چاہیے تھا، لہٰذا اللہ کی طرف سے موردِ عتاب ٹھہرے[218]۔ مذکورہ شہر میں اسی سال کے دوران انھیں "خاتمِ محمدیؐ" کی معرفت عطا ہوئی اور اُس کی نشانی بتلائی گئی۔ لیکن ابنِ عربیؒ نے دوسروں کو اس کا نام و نشان بتانے سے احتراز کیا[219]۔ اسی سفر کے دوران ابنِ عربیؒ نے ابوعبداللہ مہدوی سے مُلاقات کی[220]۔ وُہ اپنے زمانے کے مشہور صوفیوں میں سے تھے۔ انھوں نے ساٹھ برس اس طرح زندگی گزاری تھی کہ کبھی قبلہ کی طرف پُشت نہ کی۔ اُن کی مُلاقات ایک اور معروف صوفی علی بن موسیٰ لبقران سے بھی ہوئی جو قرآن و حدیث کے علم میں مشہور تھے[221]۔

مرسیہ کے لیے روانگی اور شہرِ سلا میں آمد[222]

گمانِ غالب ہے کہ ۵۹۴ھ میں اپنی زادبوم مرسیہ دیکھنے کے لیے ابنِ عربی فاس سے چلے اور راستے میں دیگر جگہوں کے علاوہ شہرِ سلا میں بھی اُترے اور وہاں حسبِ معمول اہلِ طریقت سے مُلاقات کی۔ وہاں کے بڑے صالحین میں سے ایک نے اُن سے ایک خواب بیان کیا۔ ابنِ عربیؒ نے وُہ خواب اور شہرِ سلا کا بیان فتوحات میں اس طرح کیا ہے:

"شہرِ سلا مغرب کا ایک شہر ہے جو بحرِ محیط کے ساحل پر واقع ہے اور اسے "منقطع التراب" کہتے ہیں کہ اس کے بعد خشکی نہیں ہے۔ وہاں کے صالحین میں سے ایک نے مجھ سے کہا کہ میں نے خواب میں ایک روشن اور ہموار راستا دیکھا کہ اس پہ دُور تک روشنی چمک رہی تھی۔ راستے کے دائیں بائیں کانٹوں بھرے گڑھے اور درّے تھے کہ تنگی، کانٹوں کی بہتات، گھپ اندھیرے اور راہ کی سختی کی وجہ سے اُن سے گزرنا محال تھا۔ میں نے دیکھا کہ سبھی لوگ ان گڑھوں میں بھٹک رہے ہیں اور اس روشن اور ہموار راستے کو چھوڑے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہوتے ہیں۔ نبی علیہ السلام اور اُن کے ساتھ تھوڑے سے لوگ اس راستے پر ہیں۔ آپؐ مڑ کر نگاہ فرما رہے ہیں اور دوسرے لوگ آپؐ سے کچھ فاصلے پر ہیں اور شیخ ابو اسحٰق ابراہیم بن قرقور محدث[222] بھی اسی راہ پر ہیں۔ وہ حدیث میں نہایت فاضل آدمی تھے اور میری اُن کے بیٹے سے ملاقات ہوئی ہے۔ انھیں یوں لگا کہ پیمبرؐ اُن سے فرما رہے ہیں کہ لوگوں کو پکارو کہ راستے پر لوٹ آئیں۔ وہ بلند ندا کرتے ہیں کہ راستے پر آجاؤ! راستے پر آجاؤ! لیکن نہ کسی نے انھیں جواب دیا اور نہ کوئی راستے پر لوٹ کر آیا۔[223]"

غرناطہ میں آمد

اس سفر کے آخر میں[225] ابن عربی غرناطہ پہنچے اور وہاں شیخ ابو محمد عبداللہ شکاز سے ملے اور اُن کے معارف سے بہرہ یاب ہوئے۔ فتوحات میں انھیں اکابرِ اہلِ طریق میں سے کہا ہے اور شیخنا کے عنوان سے اُن کی تکریم کی ہے اور لکھا ہے کہ ۵۹۵ھ میں غرناطہ میں شیخ ابو محمد عبداللہ شکاز سے میری ملاقات ہوئی۔ وہ باغۃ[226] کے رہنے والے تھے، اور میں نے طریقت میں جن بڑے بڑے لوگوں کو دیکھا ہے ان میں اُن کی ریاضت اور مجاہدہ بے نظیر تھا۔[227] رسالہ روح القدس میں بھی ان کے تعارف کے بعد لکھتے ہیں، اپنے دوست عبداللہ بدر حبشی[228] کے ساتھ اُس کے مکان پر میری اُن سے ملاقات ہوئی۔ اہلِ ریاضت و مجاہدہ تھے، گناہ سے کفر کی طرح کراہت رکھتے تھے۔ بالآخر مقامِ محفوظیت کا تحقق اور مرتبہ عصمت کا تقرب انھیں نصیب ہوا۔[229]

مُرسیہ میں دوبارہ آمد

۵۹۵ھ کے آخر میں ابنِ عربی دوبارہ اپنے وطن مرسیہ پہنچ کر مقیم ہوئے۔[230] اور ہمیشہ کی طرح اہلِ طریقت سے ملاقات کرتے رہے، لیکن اس مرتبہ اس شہر میں ان کا قیام بہت تھوڑا رہا، اس لیے کہ اسی سال (۵۹۵ھ) کے رمضان میں وہ ہمیں المریہ[231] میں نظر آتے ہیں۔[232]

المریہ میں آمد

جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، ابنِ عربی گیارہ رمضان ۵۹۵ھ کو المریہ پہنچے۔ اس شہر میں ان کا قیام نسبتاً زیادہ رہا۔ یہاں اُن کے آنے اور دیر تک مقیم رہنے کی وجہ شاید یہ تھی کہ وہ شہر مرسیہ کے خانوادۂ تصوف سے زیادہ واقفیت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ یہ خانوادہ ابو العباس بن عریف[233] صاحب کتاب "محاسن المجالس" سے منسوب

[illegible] اور اس زمانے میں ان کے شاگرد ابو عبداللہ غزال اس حلقے کے سربراہ تھے۔ ابنِ عربی ابو عبداللہ [illegible] کے ساتھ اُٹھنے بیٹھنے لگے اور ان صحبتوں سے دونوں کے درمیان الفت و مودت کا [illegible] بے نظیر رشتہ اُستوار ہو گیا۔ فتوحات میں انھیں "ہمارے شیخ" کے تعظیمی الفاظ سے یاد کیا [illegible]

اس شہر میں ابنِ عربی لوگوں سے کنارہ کش ہو کر خلوت میں عبادت و ریاضت میں مشغول رہے۔ اسی عبادت و ریاضت کی برکت سے اسی زمانے میں اُن پر اللہ کی عنایت ہوئی اور انھیں الہام کیا گیا کہ تصوف پر ایک کتاب تالیف کرو جسے مرید مرشد کی مدد کے بغیر استعمال کر سکیں۔ پھر اس الہام کی تائید خواب میں بھی ہو گئی۔ امتثالِ امر کے طور پر انھوں نے کتاب "مواقع النجوم" تحریر کی۔ ان باتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خود لکھتے ہیں: "جب مشیتِ حق سبحانہٗ و تعالیٰ میں قرار پایا کہ یہ کتابِ کریم منصۂ شہود پر آئے اور [illegible] کے ذریعے وہ لطائف و برکاتِ خداوندی جو اللہ کے خزانۂ کرم میں موجود ہیں بندوں [illegible] تک پہنچ جائیں تو اُس وقت اللہ تعالیٰ نے میرے قلب کو اس طرف پھیر دیا کہ میں اپنی سواری [illegible] المریہ کی جانب لے چلوں۔ پس میں اپنے گھوڑے پر سوار ہوا اور چل پڑا۔ ۵۹۵ھ [illegible] پاکباز ترین لوگوں اور گرامی ترین جوانمردوں کی رفاقت میں طے ہوا۔ جب میں اُس شہر میں پہنچا، تاکہ مفوضہ [illegible] کو انجام دوں تو رمضان کی آمد آمد تھی جس کی وجہ سے مجھے پورا مہینہ وہیں رکنا پڑا۔ [illegible] پڑا، اور ذکر و استغفار میں مشغول ہو گیا۔ اس دوران میں مجھے ایک انتہائی نیک ساتھی اور [illegible] ہم نشین کی مصاحبت نصیب رہی اور اس تمام عرصے میں ہم لوگوں سے کٹ کر [illegible] کے حضور خشوع و خضوع میں مصروف رہا اور یہ سب کچھ ایسے مکانات میں ہوتا رہا جنھیں اللہ تعالیٰ نے منزلت عطا کی ہے۔ جب پندرہ دن گزرے اور لوگ رمضان کے بیتے ہوئے روز و شب سے بہرہ مند ہو چکے تو اللہ تعالیٰ نے میری جانب ایک فرشتۂ الہام بھیجا اور اس [illegible] مجھے ایک خواب۔ دونوں ایک تھے۔ اس کتاب میں بیان حکم کی ترتیب بہت ہی انوکھی [illegible]

فتوحات میں بھی انھوں نے اپنی کتاب "مواقع النجوم" کی تالیف کے اسباب، مقام، اوصاف اور زمانے کے بارے میں لکھا ہے۔ رسولِ خدا کی عادت تھی کہ جب آپؐ کے جوتے کا تسمہ ٹوٹ جاتا تو آپؐ جوتا بدل دیتے تاکہ آپؐ کے دونوں قدموں کا توازنِ رفتار برابر رہے اور

آپ ایک جوتا پہن کر کبھی نہ چلتے تھے۔ اسی لیے میں نے اِس موضوع (اقامۂ عدل بین اعضائے بدن) اعضائے جسمانی میں قیامِ اعتدال اور اس سے مخصوص انوار و کرامات اور منازل اور اسرار اور تجلیات کو پوری طرح اپنی کتاب مواقع النجوم میں بیان کر دیا ہے جہاں تک مجھے علم ہے اس راستے پر مجھ سے پہلے اس طرح کوئی نہیں چلا۔ یہ کتاب میں نے گیارہ دن میں ۵۹۵ھ کے رمضان میں المریہ میں لکھی۔ یہ کتاب مرید کو اُستاد سے بے نیاز کر دیتی ہے، بلکہ خود اُستاد کو اِس کتاب کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ وہ اُستادوں میں اُونچا ہو سکے اس کتاب کا پایہ بہت بلند ہے۔ اسے پڑھ کر شیخ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے جس مقام سے بڑھ کر ہماری شریعت میں کوئی اور مقام نہیں۔ جو کوئی اس کتاب کو اپنے سامنے رکھے گا اور اللہ کی توفیق سے اس پر اعتماد کرے گا منفعتِ عظیم پائے گا۔ اس کتاب کی تالیف کا باعث یہ ہوا کہ میں نے دو مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا کہ مجھ سے فرما رہا ہے کہ میرے بندوں کو نصیحت کر، یہ سب سے بڑی نصیحت ہے جو میں تجھے کر رہا ہوں۔ توفیق دینے والا اللہ ہی اور ہدایت اُسی کے ہاتھ میں ہے۔[۲۳۶]

مراکش کا سفر اور ابو العباس السبتی کی صحبت

ابنِ عربی ۵۹۷ھ کو مراکش گئے[۲۳۷] ۔۔۔ سا[illegible] بزرگ صوفی ابو العباس السبتی کی صحبت اُٹھائی۔ چنانچہ فتوحات میں اُن سے فیض پانے اور اس مردِ عجیب کے تعجب خیز افعال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "نکان عرض ولیشنی ویحیی ویمیت ویولی" ویعزل ولیفعل مایرید"[۲۳۸] ۔۔ نیز اسی کتاب میں لکھتے ہیں "ابو العباس سبتی کو مراکش میں دیکھا۔ اور اُن کے ساتھ رہا۔ ابو العباس اِس بات کے قائل تھے کہ نکاح کرنے سے فقر زائل ہو جاتا ہے[۲۳۹]۔ مراکش ہی میں ابنِ عربی نے خواب میں عرش الٰہی کی تجلی دیکھی۔ عرش کے پائے نورانی تھے اور سایہ لامتناہی۔ اس کے نیچے ایک خزانہ دیکھا کہ اس پر لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم کے الفاظ اُبھرے ہوئے تھے۔ یہ آدم ؑ کا خزانہ تھا۔ اس خزانے کے نیچے اور بہت سے خزانے بھی دیکھے اور پہچانے اور دیکھا کہ عرش کے کونوں میں خوبصورت پرندے اُڑ رہے تھے۔ اُن میں سے سب سے

بہترین طائر نے ابنِ عربی ؒ کو سلام کیا اور انھیں ہدایت کی کہ وہ شہر فاس جائیں اور وہاں محمد حصار سے ملاقات کریں اور انھیں لے کر مشرق کے علاقوں کی جانب سفر کریں۔ خواب سے بیدار ہوتے ہی اُنھوں نے بلا تردد فاس کی راہ لی اور وہاں پہنچ کر ان کی محمد حصار سے ملاقات ہوئی۔ اُنھیں بھی یہی خواب نظر آیا تھا اور وہ ابنِ عربی کے انتظار میں بیٹھے ہوئے تھے۔ دونوں مل کر راہیِ بلادِ مشرق ہوئے۔ ۵۹۷ھ میں ابنِ عربی اُن کے ساتھ مصر پہنچے جہاں محمد حصار کا انتقال ہو گیا۔ جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں آیا ہے "اور جان لو کہ خدا کے عرش کے پائے نُورانی ہیں" میں ان کی گنتی سے واقف نہیں لیکن میں نے ان کا مشاہدہ کیا ہے۔ اُن کا نور مانندِ نورِ برق ہے۔ میں نے عرش کا سایہ بھی دیکھا ہے جس کی حد انتہا سے باہر ہے۔ اس خمیدہ سائے کو اُس نورِ قائم کی چھوٹ نے روک رکھا ہے، جو الرحمٰن ہے اور عرش کے نیچے ایک خزانہ دیکھا جس پر لا حول ولا قوۃ الا باللہ کے الفاظ اُبھرے ہوئے تھے۔ مجھے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کا خزانہ ہے۔ اس کے نیچے اور بھی کئی خزانے دکھائی دیے جنھیں میں جانتا ہوں اور ایسے خوشنما پرندے نظر آئے کہ عرش کے کونوں میں محوِ پرواز تھے اور اُن کے بیچ ایک طائر کو دیکھا کہ تمام پرندوں میں بہترین تھا۔ اُس نے مجھے سلام کیا اور میرے قلب پر کچھ ایسا القاء ہوا کہ اس کی ہمراہی میں بلادِ مشرق کی طرف روانہ ہو جاؤں۔ میں اُس وقت شہر مراکش میں تھا جب مجھ پر کشف ہوا۔ میں نے اُس سے پوچھا کہ وہ کون ہے؟ اُس نے کہا وہ محمد حصار ہے۔ اور شہر فاس میں رہتا ہے، اُس نے خدا سے درخواست کی ہے کہ بلادِ مشرق کا سفر کرے تو اُسے اپنے ساتھ لے جا۔ میں نے کہا: میں نے سُنا اور مانا۔ شہر فاس پہنچ کر میں نے اُس شخص کی تلاش شروع کر دی، جب اُس سے میرا سامنا ہوا تو میں نے پوچھا کیا تُو نے اللہ سے کوئی مراد مانگی ہے؟ کہنے لگا ہاں۔ میں نے اللہ سے درخواست کی ہے کہ مجھے بلادِ مشرق جانے کی توفیق ہو جائے اور مجھ سے کہا گیا ہے کہ فلاں شخص تجھے لے کر جائے گا اور میں تب سے اب تک تیرے ہی انتظار میں ہوں ——— وہ ۵۹۷ ہجری کو میرے ہمراہ سفر پر نکلا، میں نے اُسے مصر تک پہنچایا، اور وہاں اُس کا انتقال

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہوگیا۔ رحمہ اللہ۔[240]

بجایہ کا دوسرا سفر

ابنِ عربی اسی سال یعنی ۵۹۷ھ کے رمضان میں دوسری بار بجایہ تشریف لے گئے اور وہاں فضلاء کی ایک جماعت سے ملاقات کی۔

ایک رات انھوں نے خواب میں دیکھا کہ آسمان کے تمام ستاروں سے ان کا نکاح کیا گیا اور اس میں بڑی روحانی لذت تھی ——— نکاحِ نجوم کے بعد انھیں حروف عطا ہوئے اور ان سے بھی نکاح کروایا گیا ——— ابنِ عربی نے اپنا خواب ایک مردِ عارف کو سنایا۔ وہ شخص انھیں پہچانتا نہ تھا۔ اس نے سن کر تعجب کیا اور اس خواب کو نہایت عظیم اور بحرِ بیکراں کے مانند قرار دیا اور کہا کہ صاحبِ خواب کے لیے علومِ علوی اور علم الاسرار اور خواصِ نجوم کے دروازے کھل جائیں گے۔ یہاں تک کہ اہلِ زمانہ میں سے ان علوم میں اس کا ہمسر کوئی نہ ہوگا۔ پھر چند لمحے خاموش رہ کر بولا کہ اگر یہ خواب اس شہر کے کسی آدمی کو آیا ہے تو وہ اس اندلسی جوان کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا جو اس شہر میں وارد ہوا ہے۔[241]

تیونس کا دوبارہ سفر

۵۹۸ھ میں ابنِ عربی نے سفرِ مشرق کرنے کی بجائے دوسری مرتبہ تیونس میں اقامت اختیار کی۔ اس شہر میں انھیں دنوں ابنِ عربی کو کعبے میں محفوظ خزانے میں سے ایک لوحِ زریں عطا ہوئی، لیکن انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے نسبت اور ان کے اتباع اور پاسِ ادب سے اس کا ملنا ظاہر نہ کیا۔ آخر الزمان میں قائم بامر اللہ[242] اسے آشکار کریں گے۔ اس کے اظہار نہ کرنے میں احتمالِ فتنہ بھی شامل تھا، پس انھوں نے اس کے افشاء سے گریز کیا اور بارگاہِ خداوندی میں ملتجی ہوئے کہ اس تختی کو اس کی جگہ پر لوٹا دیا جائے ———[243]

تیونس میں وہ "الارض الواسعہ" کے مقام کو پہنچے۔ اس وقت وہ جماعت میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک بے اختیار ان کی چیخ نکل گئی جس کے اثر سے وہ خود اور سب سننے والے بے ہوش ہو گئے۔ واقعۂ مذکورہ کو فتوحات میں یوں بیان ہے: جس وقت میں اس مقام "الارض الواسعہ" میں داخل ہوا تو میری چیخ نکل گئی۔ ان دنوں میں تیونس میں تھا۔ مجھے اس چیخ نکلنے کا پتہ بھی نہ چلا۔ سننے والوں میں کوئی ایسا نہ تھا کہ بے ہوش نہ ہوا ہو۔ آس پاس کے

گھروں کی چھتیں مسجد سے ملی ہوئی تھیں ان کی عورتیں بے ہوش ہو گئیں اور ان میں سے بعض چھت پر سے صحن میں گر پڑیں۔ لیکن اس اونچائی سے گرنے کے باوجود انھیں کوئی ضرر نہیں پہنچا۔ سب سے پہلے خود مجھی کو ہوش آیا۔ نماز پڑھتے ہوئے میں امام کے پیچھے کھڑا ہوا تھا۔ اس وقت وہ بھی بے ہوش پڑے تھے۔ کچھ دیر بعد جب انھیں ہوش آیا تو میں نے ان کا حال پوچھا۔ جواب میں وہ بولے کہ تمھارا کیا حال ہے؟ تمھاری چیخ ہی کا تو اثر تھا جو ان لوگوں پر نظر آ رہا ہے۔ میں نے کہا خدا کی قسم مجھے اس چیخ کی کوئی خبر نہیں۔[244]

تیونس میں اپنی اقامت کا سارا زمانہ انھوں نے مشہور صوفی ابو محمد عبد العزیز کے گھر میں گزارا۔ ان کے ہم صحبت اور شریکِ دسترخوان رہے۔ انھیں کی خواہش پر اپنی مشہور کتاب انشاء الدوائر کی تالیف شروع کی اور کچھ حصہ تیونس میں انھیں کے وہاں تصنیف کیا۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: "اور وہ اللہ کا پاک بندہ اور اس کا ولی، خدا اسے سلامت رکھے۔ میری کتاب "عنقاء مغرب فی معرفۃ ختم الاولیاء و شمس المغرب" اور میری دوسری کتاب "انشاء الدوائر" سے خلقِ عالم کے سبب پر مطلع ہوا۔ موخر الذکر کتاب کا کچھ حصہ تو میں نے اس کے دولتکدے میں تالیف کیا۔ جب میں ۵۸۹ھ میں ارادۂ حج سے نکلا اور اس سے ملنے گیا۔ اس کے خادم عبد الجبار نے کتابت کے تحریر شدہ حصے پر نقطے اور اعراب لگائے اور اسی سال میں کتاب لے کر مکہ (خدا اس کا شرف بلند کرے) چلا گیا۔ قصد تھا کہ وہاں کتاب کی تکمیل کروں۔ اس کتاب میں ایسا انہماک ہوا کہ میں ابو محمد عبد العزیز اور اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھول گیا۔ اور اس کا سبب ایک تو اس کتاب کی تعریف کے دوران وارد ہونے والا امرِ الٰہی تھا اور دوسرا یہ کہ بعض برادران اور فقراء کو اس کی تکمیل کا اشتیاق تھا کیونکہ وہ اور علم حاصل کرنے کے خواہشمند تھے اور چاہتے تھے کہ بیت اللہ شریف کی برکت بھی اس میں شامل ہو جائے کہ محلِ برکات و ہدایت ہے اور کھلی نشانیوں کی جگہ۔ پھر کچھ یہ بھی تھا کہ اس سلسلے میں جو برکات مکہ آ کر ابو محمد عبد العزیز کو عطا ہوئی تھیں انھیں آگاہ کیا جائے۔"[245]

تیونس سے خروج اور سفرِ مشرق کی تجدید

اسی سال یعنی ۵۹۸ھ میں پھر سے مشرق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے سفر پر روانہ ہوئے اور اسی برس مصر پہنچے۔ وہاں محمد الحصار کا ساتھ چھوٹ گیا۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ محمد الحصار مصر میں وفات پا گئے۔ یقینی بات ہے کہ اس مرتبہ مصر میں ابنِ عربی کا قیام مختصر رہا کیونکہ اسی سال وہ مکہ پہنچ گئے۔[246]

زیارتِ مدینہ منورہ و بیتُ المقدس

قوی احتمال ہے کہ اسی سال میں جب وہ مکہ پہنچے تو انھوں نے مدینے اور بیت المقدس کی بھی زیارت کی کیونکہ جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا انھوں نے ۵۹۸ ہجری میں مکہ معظمہ میں فتوحاتِ مکیہ کی تالیف کا آغاز کیا۔ اس کی پہلی جلد میں مندرجہ ذیل پُرشکوہ عبارت میں مدینے اور القدس کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فلما وصلت اُمّ القریٰ بعد زیارتی اباناالخلیل الذی لحسن القریٰ و بعد صلاتی بالصخرة الاقصیٰ و زیارة سیدی و لا آدم، دیوان الاحاطه والاحصاء۔[247]

مکے میں آمد اور مکین الدین اصفہانی سے ملاقات

جیسا کہ ذکر کیا گیا ابنِ عربی ۵۹۸ھ میں مکہ پہنچے اور وہاں کے عابدین، زاہدین، صالحین اور علماء کے ساتھ معاشرت اور مصاحبت رکھی۔ شیخ عالم مکین الدین ابوشجاع زاہر بن رُستم بن ابی الرجاء اصفہانی ان لوگوں میں ممتاز تھے۔ اُن سے ابنِ عربی نے بہت اثرات قبول کیے اور مکے ہی میں اُن سے ابوعیسیٰ[248] ترمذی کی کتاب کی سماعت کی اور اس کی روایت کی اجازت حاصل کی۔ ابنِ عربی نے اپنی کتابوں میں اُن کی پارسائی، پرہیزگاری، خوش گفتاری اور خوش خلقی کی بہت تعریف کی ہے اور اکثر انھیں دوسروں پر برتر دکھایا ہے۔ شیخ مکین الدین کی ایک بوڑھی بہن تھیں جو بہت عالمہ، زاہدہ اور پارسا تھیں جنھیں ابنِ عربی "شیخ الحجاز"، "فخر النساء" بنتِ[249] رستم کے نام سے متعارف کرواتے ہیں اور انھیں صرف فخر الزنان ہی نہیں بلکہ فخرِ مرداں اور فخرِ مرداں ہی نہیں بلکہ فخرِ علماء و صالحین کہتے ہیں اور ان کے سلسلۂ روایت کے علو کی تعریف کرتے تھے۔ مکین الدین ابنِ عربی کو سماعِ حدیث کے لیے اپنی فاضل بہن فخر النساء کے پاس جانے کی ہدایت کرتے تھے لیکن یہ عالم اور زاہدہ بی بی اپنے بڑھاپے کی وجہ سے اپنی موت کو قریب پاتے ہوئے اور

[illegible] کے بے انتہا شوق کے سبب سے ان سے حدیث بیان کرنے سے گریز کرتی تھیں اور اُن سے معذرت کر لیتی تھیں، البتہ اپنے بھائی کو اجازت دے رکھی تھی کہ وہ اُن کی طرف سے ابنِ عربی کو روایت کرنے کی عام اجازت[250] لکھ دیں۔ بہتر ہے کہ ہم یہ واقعہ خود ابنِ عربی کی زبان سے سُنیں، جو انھوں نے اپنی کتاب ترجمان الاشواق کے مقدمہ میں تسمیہ و تحمیدِ خداوندی اور درود و سلام کے بعد اس طرح لکھا ہے۔ جب میں ۵۹۸ھ میں مکہ پہنچا تو وہاں فضلاء کی ایک جماعت اور ادباء و صلحاء کے گروہ کے مرد و زن سے ملاقات کی اور اُن میں سے کسی کو امام مقام ابراہیم شیخ عالم الذیل مکین الدین اصفہانی رحمۃ اللہ اور اُن کی عمر رسیدہ بہن بنتِ رستم شیخۃ الحجاز اور فخرِ زنان کی طرح خود میں گم اور اپنے روز و شب کی واردات میں گم رہنے والا نہ پایا۔ میں نے شیخ مکین الدین سے ادب دوست فضلاء کی ایک جماعت کے ہمراہ ابوعیسیٰ ترمذی کی کتاب حدیث کی سماعت کی۔ شیخ مکین کا ساتھ ایسا خوشگوار تھا گویا ان کے پاس بیٹھنے والا اپنے تئیں کسی پُربہار باغ میں محسوس کرتا تھا۔ اُن کی دوستی لطیف اور گفتگو اور مجلس ظریفانہ ہوتی تھی۔ اُن کے پاس بیٹھ کر استقامت نصیب ہوتی تھی۔ وہ اپنے ساتھیوں سے محبت اور ملاطفت کرتے تھے۔ ان کی اپنی ایک شان تھی جس نے انھیں ہر چیز سے بے نیاز کر رکھا تھا۔ اُس وقت تک بات نہ کرتے تھے جب تک ضروری نہ ہوتا لیکن اُن کی بہن فخر النساء بلکہ یوں کہیے کہ فخر الرجال والعلماء تھیں۔ میں اُن کے پاس گیا تاکہ ان سے حدیث کی روایت سُنوں، کیونکہ وہ روایت میں نہایت بلند مقام رکھتی تھیں۔ اُنھوں نے مجھ سے کہا کہ اب کوئی آرزو ہی نہیں، وقت آخر ہو چلا ہے، ہاں عمل کا شوق مجھے اپنے آپ میں مشغول رکھتا ہے۔ گویا موت تاک جھانک کر رہی ہے، ندامت کے سِن یعنی بڑھاپے نے اپنا کام دکھا دیا ہے، لہٰذا مجھے نقلِ روایت کا دماغ نہیں۔ اُن کی یہ بات سُن کر میں نے اُنھیں لکھا: "میرا اور آپ کا حال روایت میں ایک سا ہے، میرا مقصود علم حاصل کرنے اور اس پر عمل کرنے کے سوا کچھ نہیں۔ — چنانچہ اُنھوں نے اپنے بھائی کے ہاں لکھ کر بھیجا کہ وہ ان کی طرف سے نیابتاً مجھے تحریری اجازت دے دیں۔ اُنھوں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

نے بہن کا عندیہ پاکر اپنی جانب سے اور اپنی بہن کی جانب سے اجازت لکھ کر مجھے دے دی۔ اللہ اُن سے راضی ہو ——— اُن کے بارے میں میرے قصیدے کا ایک شعر یہ تھا:

”میں نے ترمذی کی سماعت شیخ مکین سے کی جو بلد الامین
میں لوگوں کے امام ہیں[251] ———“

شیخ مکین الدین کی بیٹی نظام سے ملاقات اور ترجمان الاشواق کی تصنیف

شیخ مکین الدین کی ایک بیٹی تھی، خوب صورت، نیک اور دانش مند۔ اس کا نام نظام تھا اور نعت: عین الشمس والبہا۔ تقویٰ اور پارسائی، خصائلِ حمیدہ، رکھ رکھاؤ، کمالاتِ اخلاق اور حُسنِ ظاہری میں یگانۂ روزگار تھی۔ اس لڑکی کو دیکھ کر ابنِ عربیؒ پر غیر معمولی اثر ہُوا، اور اُس کی کشش نے انھیں اس کا والا و شیفتہ بنا دیا اور یُوں عاشقانہ الہامی اشعار و نغمات اور بالآخر ان کی مقبول کتاب ”ترجمان الاشواق“ وجود میں آئی۔ ابنِ عربی نے مذکورہ کتاب کے دیباچے میں نظام کی تعریف میں دادِ سخن دی اور اُس کے حُسن و کمال کی اتنی تعریف کی ہے جو کسی انسان کے بس میں ہو سکتی ہے اور اس کے بارے میں یُوں لکھا ہے: ”ہمارے اس اُستاد (اللہ اس سے راضی ہو) کی ایک دوشیزہ بیٹی تھی۔ اُس کا نام نظام اور لقب عین الشمس والبہا (چشمۂ نور و زیبائی) تھا۔ وہ عبادت گزار، عالم، پرہیزگار اور اعتکاف کا معمول رکھنے والی تھی اور سچ یہ ہے کہ گویا عورتوں میں پیشوائے حرمین تھی اور بلد الامین کی صحیح معنوں میں پروردہ۔ جب بات کو طول دیتی تو سخن درماندہ ہو جاتا اور کوتاہ کرتی تو بے سکت ——— باوجودیکہ زبان اور اُس کی گفتگو خوب واضح اور صاف ہوتی تھی[252] ———

جب زبان کھولتی تو قیس بن ساعدہ گنگ ہو جاتا، دستِ بخشش دراز کرتی تو معن بن زائدہ[253] اپنا منہ چھپا لیتا۔ اور دادِ سخن دیتی تو سموأل[254] اپنی پرواز روک لیتا اور اُڑتا اُڑتا زمین پر گر پڑتا۔ اگر لوگوں کے نفوس کمزور اور بیمار اور بدبین نہ ہوتے تو میں اس کے حُسنِ خُلق کے باغ کی طرح شاداب تھا، کے بارے میں اور دادِ سخن دیتا۔ وہ شمس العلماء ہے اور ادیبوں کے بیچ ایک چمن ہے۔ گویا فریدۂ دہر اور کلیمۂ عصر ہے ——— اس کا خوانِ کرم

وسیع اور ہمت رفیع ہے!

فتوحاتِ مکیہ، مشکوٰۃ الانوار، حلیۃ الابدال اور روح القدس کی تالیف!

اس بلدِ امین اور شہرِ مقدس میں ابنِ عربی پورے اطمینانِ قلب، ذہنی سکون، مسلسل لگن اور سرمستی سے تالیفِ کتب، اہلِ طریق سے ملاقات اور بیت اللہ کے طواف میں مشغول رہے۔ ۵۹۹ھ ہجری میں اپنی بڑی کتاب فتوحاتِ مکیہ کا آغاز کیا۔ اور اس کے دفترِ اوّل کی تقریباً اسی سال تکمیل کی اور وفات سے دو برس قبل ۶۳۶ ہجری میں پوری کتاب کی تحریر سے فراغت حاصل کر لی۔ کتابِ مذکور کو اپنے دل صفت دوست شیخ عبدالعزیز ابو محمد بن ابی بکر قرشی نزیل تیونس کے نام معنون کیا۔ شیخ عبدالعزیز سرزمینِ مغرب میں پیشوایانِ تصوف میں سے تھے اور شیخ ابو مدین کی صحبت اُٹھائے ہوئے تھے[255]۔ پھر کتاب مشکوٰۃ الانوار لکھی۔[256] نبیؐ کے چچا زاد بھائی عبداللہ ابنِ عباس کی قبر کی زیارت کو طائف گئے اور وہاں ابوعبداللہ محمد بن خالد صدفی تلمسانی اور اپنے ساتھی اور دوست عبداللہ بن بدر حبشی کی فرمائش پر رسالۂ حلیۃ الابدال کی تالیف کا عزم کیا[257]۔ گمانِ غالب ہے کہ رسالہ روح القدس بھی انہی ایام میں شیخ عبدالعزیز مذکور کے لیے تحریر کیا گیا[258] ——— اسی سال اُن کی ملاقات قاضی عبدالوہاب ازدی اسکندری سے ہوئی، جنھوں نے ابنِ عربی کو کتبِ حدیث کی اہمیت سے متعلق ایک خواب سُنایا[259]۔ اسی برس (۵۹۹ھ) جمعے کے دن مکے میں دورانِ طواف انھیں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ اس واقعے میں قرنِ دوم کے ایک صوفی بزرگ ابنِ ہارون رشید سبتی[260] کی رُوح مجسّم ہو کر اُن کے سامنے آئی جس طرح حضرت جبرئیل اعرابی کی صورت میں آتے تھے![261] پھر اسی سال اسی شہر میں ابنِ عربیؒ نے ایک حیرت انگیز خواب دیکھا اور اس کی یہ تعبیر کی وہ ختمِ ولایت کے مقام پر فائز ہوں گے! جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: ”۵۹۹ھ میں مکے میں میں نے ایک خواب دیکھا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ کعبہ سونے اور چاندی کی اینٹوں سے بنا ہُوا ہے، مکمل، پورا جس میں کوئی نقص نہیں، اسے اور اس کی سج دھج دیکھ کر میری آنکھیں خیرہ ہو گئیں ——— اچانک نظر پڑی کہ رُکن یمانی اور رُکن شامی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے درمیان ذرا سا رکنِ شامی کی طرف کو دیوار میں دو اینٹوں کی جگہ خالی ہے۔ ایک سونے کی اور ایک چاندی کی۔ اُوپر کے رَدّے میں سونے کی کم تھی اور نیچے والے میں چاندی کی۔ اُس وقت میں نے مشاہدہ کیا کہ وُہ خالی جگہ میری ذات سے پُر ہوگئی اور گویا میں خود وہ دو اینٹیں بن گیا۔ اس طرح دیوار مکمل ہوگئی اور کعبے میں کوئی چیز کم نہ رہی۔ میں نے جان لیا کہ وُہ اینٹیں میرا عین ہیں اور مَیں اُن کا ―― اور مجھے اس میں کوئی شک نہ رہا۔ جب بیدار ہُوا تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور اس خواب کی اپنے لیے یُوں تعبیر کی کہ میں اولیاء میں ویسا ہی ہوں گا جیسے انبیاء میں رسُول اللہ صلعم ―― اور شاید یہ مجھے ختمِ ولایت کی بشارت ہے۔ اس وقت مجھے وہ حدیثِ نبویؐ یاد آئی جس میں رسُولِ خدا نے نبوت کو دیوار اور انبیاءؑ کو اُس کی اینٹوں سے تشبیہ دی ہے اور خود کو آخری خشت فرمایا جس کے واسطے سے دیوارِ نبوت کی تکمیل ہوگئی کہ آپ کے بعد نہ کوئی رسُول آئے گا نہ نبی[262]

میں نے اپنا یہ خواب مکے میں اہلِ توزر میں سے ایک شخص[263] کو سُنایا تھا جو تعبیر کا علم جانتا تھا لیکن یہ نہ بتلایا کہ خواب کس نے دیکھا ہے ―― اُس نے بھی میرے خواب کی وہی تعبیر کی جو میرے ذہن میں آ گئی تھی[264] ―― اسی سال ۵۹۹ یا ۶۰۰[265] کو ایک رات جب میں کچھ لوگوں کے ساتھ مکے میں مشغولِ طواف تھا تو ایک شہابِ ثاقب دیکھا جس کی روشنی گھنٹہ بھر یا اس سے کچھ زیادہ دیر تک آسمان پر باقی رہی اور اسی طرح بہت سے دُمدار ستارے دیکھے گئے ایک دوسرے میں گتھے ہوئے تھے ―― ابنِ عربی نے یہ دیکھ کر کسی بڑی بلا کے نزول کی خبر دی۔ کچھ دیر بعد خبر آئی کہ عین اُسی وقت یمن میں ایک ہولناک حادثہ واقع ہُوا تھا۔ تیز ہَوا چلی جس کے ساتھ سُرمے جیسی مٹی تھی جو زمین پر گھٹنوں گھٹنوں تک جم گئی۔ لوگ خوف زدہ ہوگئے۔ اتنی تاریکی پھیلی کہ دن کے وقت چراغ سے راستہ ڈھونڈنا پڑتا تھا۔ اُنھیں دنوں طائف میں شدید وبا پھیلی اور طاعون چھوٹ پڑا۔ بہت سے لوگ ہلاک ہوگئے اور باقی گھر بار چھوڑ کے مکے چلے آئے[266]

بغداد کا سفر اور علی بن عبد اللہ بن جامع سے ملاقات اور اُن کے ہاتھوں خرقہ پوشی!

ابنِ عربی ۶۰۱ھ (۱۲۰۴ء) میں بغداد پہنچے لیکن اس شہر

میں بارہ دن سے زیادہ نہ ٹھہرے[267]۔ اور وہاں سے علی بن عبد اللہ بن جامع سے ملاقات اور اُن کے علوم و معارف سے استفادے کے لیے عازمِ موصل ہوئے۔ عبد اللہ بن جامع اُس زمانے کے صوفیاؒ اور عرفاء میں سے تھے اور حضرت خضرؑ سے تعلقِ ارادت رکھتے تھے۔ علی بن جامع نے شہر سے باہر اپنے باغ میں وہ خرقہ ابنِ عربی کو پہنایا جو خضر نے خود اپنے ہاتھ سے انھیں عطا کیا تھا۔ تاہم ابنِ عربی جس جگہ علی بن جامع کے ہاتھ سے اپنی خرقہ پوشی کا ذکر کرتے ہیں، وہیں یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ اس واقعے سے کہیں پہلے اُنھیں تقی الدین عبد الرحمٰن بن علی بن میمون بن اب وزری کے ہاتھ سے خرقۂ خضر عطا ہو چکا تھا۔ ابنِ عربی کی تحریر سے کچھ یُوں پتہ چلتا ہے کہ پہلی مرتبہ یہ خرقہ انھیں تقی الدین عبد الرحمٰن ہی سے ملا تھا۔ اس سے قبل وُہ خرقہ پہننے کے قائل نہ تھے کیونکہ اُن کا خیال تھا کہ خرقہ پہننا رسُول اللہ صلعم سے ثابت نہیں ہے۔ لوگوں نے اپنے جی سے بہت سی باتیں گھڑ کے اسے لباسِ تقویٰ کا درجہ دے دیا ہے لیکن جب ابنِ عربی نے خود خرقہ پہنا اور انھیں معلوم ہُوا کہ خضر بھی اسے پسند کرتے ہیں تو وہ اس کے قائل ہوگئے اور بعد میں دوسروں کو بھی اپنے ہاتھوں سے خرقہ پہنایا[268]

ابنِ عربی کے خرقے کا شجرہ

جیسا کہ اُوپر مذکور ہوا، ابنِ عربی کو دو سلسلوں سے خرقہ ملا: (۱) ابنِ عربی از علی بن عبد اللہ بن جامع از خضر ―― (۲) ابنِ عربی از تقی الدین عبد الرحمٰن بن میمون بن اب الوزری از صدر الدین محمد بن حموے از جلدی از خضر ―― البتہ امام شعرانی نے الکبریت الاحمر میں جو فتوحات کا خلاصہ ہے لکھا ہے کہ ابنِ عربی کہتے ہیں کہ میں خرقہ پوشی کا صوفیاء کی طرح قائل نہ تھا، تاوقتیکہ بیت اللہ میں خضر کے ہاتھ سے خود نہ پہن لیا[269]۔ احمد بن سلیمان نقشبندی کی رائے بھی یہی ہے کہ ابنِ عربی نے خرقۂ طریقت خود خضر کے ہاتھ سے حجرِ اسود کے برابر کھڑے ہو کر پہنا تھا اور خضر نے اُن سے کہا تھا کہ یہ خرقہ میں نے مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ مبارک سے پہنا ہے[270]

جامی نفحات الانس میں ابنِ عربی کی علی بن عبد اللہ بن جامع کے ہاتھ سے خرقہ پوشی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابنِ عربی کی دوسری نسبت بلا واسطہ خضرؑ تک پہنچتی ہے[271] ――

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اس طرح ابن عربی کے خرقے کی سند کے تین سلسلے ہیں، لیکن شیخ خاکی نے ان کے خرقے کے پانچ سلسلے ذکر کیے ہیں:- (۱) ابن عربی از جمال الدین یونس بن یحییٰ عباسی نصار از شیخ عبدالقادر بن ابی صالح بن عبداللہ جیلی از ابوسعید مبارک بن علی مخزومی (یا مخرمی) از ابوالفرج طرطوسی از ابوالفضل عبدالواحد بن عزیز تمیمی از ابوبکر محمد بن خلف بن جحدر شبلی از جنید بغدادی [۲۷۲] از سری سقطی از معروف کرخی از علی الرضا از محمد باقر از زین العابدین از حسین بن علی از امیرالمومنین علی بن ابی طالب از محمد رسول اللہ صلعم از جبرئیل از حضرت اللہ جل جلالہٗ۔ ——— (۲) ابن عربی از ابو عبداللہ محمد بن قاسم بن عبدالرحمٰن تمیمی فاسی از ابوالفتح محمود بن احمد بن محمود محمودی از ابوالحسن علی بن محمد بصری از ابوالفتح شیخ الشیوخ از ابواسحٰق بن شہریار مرشد از حسین یا حسن اکاری از شیخ کبیر عبداللہ بن خفیف از جعفر از ابو عمرو اصطخری از ابوتراب نخشبی از شفیق بلخی از ابراہیم بن ادہم از موسیٰ بن زید راعی از اویس قرنی از عمر بن خطاب و علی بن ابی طالب از رسول اللہ صلعم ——— (۳) ابن عربی از تقی الدین عبدالرحمٰن بن میمون بن نوروزی [۲۷۳] از ابوالفتح محمود بن احمد بن محمود محمودی اور پھر یہاں سے رسول اللہ صلعم تک سلسلہ [۲] کی ترتیب کے مطابق ——— (۴) ابن عربی از علی بن عبداللہ بن جامع از خضر [۴] ——— (۵) ابن عربی از خضر [۲۷۴]۔

مصر کا دوسرا سفر اور قاہرہ میں آمد

ابن عربی ۶۰۳ھ (۱۲۰۶ء) میں عراق سے نکل کر دوبارہ راہیٔ مصر ہوئے۔ قاہرہ پہنچے اور صوفیوں کی ایک جماعت میں جا ملے جو خود انھیں کے پیروکار اور ہم وطن تھے۔ اُن کے ساتھ شب و روز عبادت و ریاضت اور تحصیلِ مراتب میں مشغول ہوئے۔ ایک رات انھیں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ یہ سب لوگ ایک بہت تاریک کمرے میں سو رہے تھے۔ ناگہاں کیا دیکھتے ہیں کہ اُن کے جسموں سے روشنی پھوٹ رہی ہے اور یہ روشنی اتنی پھیلی کہ چھائی ہوئی تاریکی یکسر دور ہو گئی۔ اُس وقت ایک نہایت حسین اور خوش گفتار شخص داخل ہوا اور کہنے لگا "میں اللہ کی طرف سے تمھارے پاس بھیجا گیا ہوں۔" ابنِ عربی نے اُن سے پوچھا "تم کیا لے کر آئے ہو"؟ اُس نے جواب میں جو کچھ کہا اُس کا حاصلِ کلام وحدتِ وجود تھا۔ جیسا کہ کتاب محاضرات الابرار

اور مسامرۃ الابرار میں آیا ہے "ایک رات ایک واقعے سے دوچار ہوا۔ یُوں ہوا کہ [illegible] کی ایک جماعت کے ساتھ مصر میں تھا، اس جماعت میں ابوالعباس حریری [illegible] زقاق القنادیل [۲۷۵]، اُس کا بھائی محمد خیاط اور عبداللہ مروزی اور محمد ہاشمی لشکری اور [illegible] ابوالفضل شامل تھے۔ ہم لوگ ایک نہایت تاریک گھر میں شب باش ہوئے وہاں ہمارے پاس روشنی کا انتظام نہ تھا۔ ہاں مگر وہ روشنی جو ہمارے جسموں سے پھوٹ رہی تھی۔ اس کے پھیلنے سے [illegible] روشن ہو گیا تھا۔ پھر ایک شخص جو حسنِ صورت اور حسنِ کلام میں بے مثال تھا ظاہر ہوا اور ہم سے یُوں مخاطب ہوا ——— میں تمھارے پاس اللہ کا بھیجا ہوا ہوں ——— میں نے اس سے پوچھا کہ تیرا پیغام کیا ہے اور تو ہمارے لیے کیا لایا ہے؟ اُس نے کہا جان تو خیر وجود میں ہے اور شر عدم میں اور خدا نے انسان کو اپنی رحمت سے پیدا کیا اور اُسے وہ اکیلی ہستی قرار دیا جس کا وجود اُس کے وجود سے مباین ہے۔ لیکن جس میں اللہ کے اسماء و صفات پائے جاتے ہیں [illegible] مشاہدۂ ذات کے وقت صفات سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور وہ ذات سے ذات کو [illegible] ہے۔ کثرت اپنی اصل یعنی وحدت کو لوٹ جاتی ہے، بس نہ وہ رہتا ہے نہ تو۔ [۲۷۶]

مصر میں فقہاء کی طرف سے مخالفت

اُن دنوں میں ابنِ عربی اس طرح کی کرامات و خوارق کے افشاء اور اسرار و رموزِ طریقت کو کھول کے [illegible] بیان کر رہے تھے اور ظواہرِ شریعت اور عقائدِ عوام کی برملا مخالفت کرتے تھے [illegible] فقہا نے سختی سے اُن کی مخالفت کی، اُن کی تکفیر کی۔ انھیں بدعتی کہا اور سلطانِ وقت سے انھیں قید بلکہ قتل کرنے کی درخواست کی۔ تاہم اُن کے شفیق ساتھی شیخ ابوالحسن [illegible] کی جوانمردی کی وجہ سے انھیں جیل سے رہائی ملی [۲۷۷]۔ لیکن یہ اتہامات ایذا رسانی اور تکالیف اُن کے ارادہ و ہمت پر ذرا بھی اثر انداز نہ ہوئے، کیونکہ معارفِ تصوف کی اشاعت میں انھوں نے بالکل کمی نہ کی اور ہمیشہ کی طرح پورے ذوق و شوق سے اپنے کام میں لگے رہے کیونکہ وہ فقہا کی تکفیر، ملامت اور لعن طعن کو کوئی وقعت نہ دیتے تھے خواہ مغرب سے ہو یا مشرق سے۔ اس کے علاوہ چند سال قبل جب وہ مکے میں مقامِ ابراہیم کے پاس سوئے ہوئے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر منکشف کیا کہ وہ اپنی زندگی میں لوگوں سے تکلیف اٹھائیں گے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور مرنے کے بعد بھی قوم ان پر ملامت کرے گی لہٰذا وہ ہمیشہ لوگوں سے حلم و بُردباری سے سلوک کرتے رہے اور اُن کی ایذا رسانی اور آزار بخشی پر صبر و شکیبائی کا مظاہرہ کرتے رہے جیسا کہ فتوحات میں واقعۂ مذکور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "میں مقام ابراہیم پر سو رہا تھا کہ اچانک ملاءِ اعلیٰ کی ارواح میں سے کسی نے مجھ سے منجانب اللہ کہا بمقام ابراہیم میں داخل ہو جاؤ کہ وہ نرم دل اور حلیم الطبع تھے۔ پس میں نے جان لیا کہ مجھے یقیناً اپنے کام کی وجہ سے مبتلائے آزار ہونا ہوگا اور میں اپنی قوم سے نرمی کا معاملہ کروں گا۔ پھر کہا کہ اذیت بھی بہت ملے گی۔ حلیم کا لفظ مبالغے کا صیغہ ہے، پھر اُس پہ اَوّاہ کا لفظ بھی آگیا جس کا مطلب ہے جلالِ خداوندی کی ہیبت کو دیکھ کر گریہ کرنے والا۔"[279]

قاہرہ سے اسکندریہ کو روانگی اور دوبارہ سفرِ مکہ کا عزم

اس بار بھی مصر میں ابنِ عربی کا قیام کچھ زیادہ نہ رہا۔ قاہرہ سے اسکندریہ گئے۔[280] وہاں سے بیت اللہ کی زیارت کے لیے اور شاید اخذِ حدیث اور نیز مکین الدین اور اُن کے خاندان سے ملنے کے خیال سے جلد ہی عازمِ مکہ ہوئے کیونکہ ہم اُنھیں ۶۰۴ھ میں مکے میں رکنِ یمانی کے برابر شیخ مکین الدین سے حدیث "سُنتے" ہوئے پاتے ہیں۔[281]

مکہ سے روانگی، ایشیائے کوچک کی سیاحت، قونیہ میں قیام، صدر الدین قونوی کا ساتھ اور دو کتابوں کی تالیف

اس مرتبہ پھر وہ مکے میں اہلِ حال لوگوں کے ساتھ اور سالکانِ طریقت کی خدمت میں اُٹھتے بیٹھتے رہے۔ یہاں انھیں بہت سے کشف و کرامات حاصل ہوئے۔ آسمان سے اُن کے کان میں ندا آئی جس نے اُنھیں نیا سفر کرنے کی ہدایت کی۔ اسی دوران میں ایک شیخ صالح نے جن کی ابنِ عربی مکے میں خدمت کیا کرتے تھے انھیں بشارت دی کہ اللہ جلد ہی بڑے بڑے لوگوں کو ابنِ عربی کا مطیع و منقاد کر دے گا۔ لہٰذا ابنِ عربی مکے سے ایشیائے کوچک کی سیاحت کو نکل کھڑے ہوئے اور ۶۰۷ھ کو مملکتِ بیزانس کے مرکز قونیہ پہنچے جہاں کیکاؤس[282] اوّل نے اُن کا استقبال کیا۔ سلطان اُنھیں دیکھنے سے پہلے ہی

اُن کے اوصاف و مقامات سے آگاہ تھا لہٰذا اُس نے ابنِ عربی سے قونیہ میں قیام کی درخواست کی اور حکم دے دیا کہ ان کے لیے ایک پُرشکوہ مکان فراہم کیا جائے۔ (ابنِ عربی نے یہ شاہی تحفہ قبول کر لیا اور مدّتوں اسی گھر میں بسر کی لیکن پھر ایک مرتبہ چند سائلین نے اُن سے سوال کیا۔ ابنِ عربی نے اُن سے کہا کہ میرے پاس تو اس مکان کے سوا کچھ ہے نہیں اور یہ کہہ کر مکان اُنھیں دے دیا۔[283]) قونیہ میں اقامت کے دوران میں اُنھوں نے کارِ تالیف کا دوبارہ آغاز کیا اور اسی سال (۶۰۷ھ) "مشاهدة الاسرار" اور "رسالة الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار" کے نام سے دو کتابیں تحریر کیں۔[284] معمول کے تالیفی کام کے علاوہ ابنِ عربی صوفیاء سے ملاقاتوں، مریدین کی تربیت اور پیروکاروں اور شاگردوں کی تعلیم میں مصروف رہے۔ اُن کے سب سے مشہور اور بڑے شاگرد صدر الدین قونوی ہیں جو مشرق میں وحدت الوجود اور ابنِ عربی کے تصوّف کو رواج دینے والے سب سے بڑے آدمی ہیں؛ اور جیسا کہ آئندہ اس پر تفصیل سے گفتگو ہوگی، انھیں کے ہاتھوں ابنِ عربی کے علوم و معارف ایران کے بزرگ عارف جلال الدین مولوی تک پہنچے۔ شدہ شدہ ان کی کرامات کے قصّے اور ان کے مکاشفات کی داستانیں شہر بھر میں زبان زدِ خاص و عام ہو گئیں اور لوگ ہر طرف سے ان عجیب چیزوں کی تصدیق اور ان انوکھے واقعات کے متعلق اپنا اطمینان کرنے کے لیے ان کے پاس آنے لگے "تاکہ اُن کے اعمال و افعال کی باریک بینی سے چھان بین کریں۔

ایک روز ایک مصوّر تیتر کی تصویر بنا کر اُن کے پاس لایا جو ایسی فنکاری، تخیّل اور مہارت سے بنائی گئی تھی کہ اُس پر اصلی تیتر کا گمان ہوتا تھا ــ یہاں تک کہ ایک باز اُسے زندہ تیتر جان کر جھپٹ پڑا۔ مصوّر نے یہ تصویر ابنِ عربی کے سامنے تنقید کے لیے پیش کی۔ ابنِ عربی نے اس کے کام کو سراہا اور کہا کہ یہ تصویر یوں تو ہر طرح سے مکمّل ہے لیکن اس میں ایک عیب پوشیدہ ہے اور وہ یہ کہ اس کے پیر تصویر کی چوڑائی کی نسبت زیادہ لمبے ہیں۔ اس پر تمام حاضرین نے حیرت کا اظہار کیا اور مصوّر نے اُٹھ کر اُن کے سر کو بوسہ دیا اور اعتراف کیا کہ اُس نے امتحان کی خاطر ایسا کیا تھا۔"[285]

قونیہ سے روانگی

ابنِ عربی سیر و سیاحت کے اشتیاق میں اور شاید کچھ اور اسباب سے قونیہ سے نکل کر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

قیصریہ، ملطیہ اور سیواس[۲۸۶] سے گزرتے ہوئے ایران کی سرحدوں کے نزدیک پہنچتے ہیں اور پھر ارمنستان میں ارضِ رُوم سے ہوتے ہوئے عراق میں حرّاں اور دیارِ بکر میں دنیسر کے مقامات پر رُکتے ہیں۔ پھر سفر کرتے ہوئے ایک ایسی جگہ پہنچتے ہیں جہاں دریائے فرات کا پانی سردی کی شدّت سے جما ہُوا ہے۔ اتنا سخت کہ قافلے منجمد پانی پر چل کر دریا کو عبور کرتے ہیں۔[۲۸۷] اس سفر کے دوران میں وہ جن شہروں سے گزرے وہاں کے صوفیاء میں سے کچھ لوگوں سے بھی ملے۔ چنانچہ اہلِ رُوم میں سے بوکا نامی ایک شخص سیواس، ملطیہ، قیصریہ اور حرّان میں اُن سے ملا۔[۲۸۸] اور دُنیسر میں مرجیبون[۲۸۹] میں سے ایک سے ان کی ملاقات ہوئی۔

بغداد کو واپسی

یہ بات یقینی ہے کہ مذکورہ شہروں میں ابنِ عربی کا قیام بہت مختصر رہا کیونکہ ۶۵۸ھ میں وہ بغداد میں مشہورِ زمانہ صوفی شہاب الدّین عمر سہروردی سے ملاقات کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جو صوفیائے بغداد کے شیخ المشائخ تھے۔ سہروردی اُن کی توصیف کرتے ہوئے اپنے مُریدوں کے سامنے انھیں بحر الحقائق کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔[۲۹۰] دوسرے شہروں کی طرح یہاں بھی اُن پر کشف و شہود کا باب وا ہُوا، اور آسمان کے دروازے اُن کے لیے کھول دیئے گئے اور جلد ہی اُن کے گرد بہت سے شاگرد اور مرید جمع ہو گئے۔ جو اُن کے روحانی اور مقدس مقام کا اتباع کرتے، ان کے علوم و معارف سے بہرہ مند ہوتے، ان کے اکرام و تعظیم میں کوشاں رہتے بلکہ اُن کے احترام اور اطاعت کو خلیفۂ وقت کے احترام اور اطاعت پر مقدم رکھتے، جیسا کہ اُنھوں نے خود نقل کیا ہے کہ ایک روز وہ اپنے شاگردوں اور مُریدوں کے ساتھ کھڑے تھے کہ خلیفۂ وقت[۲۹۱] پاس سے گزرا، اُس کا سامنا ہُوا تو ابنِ عربی رح کے اشارے پر تمام مُریدوں نے خلیفہ کو سلام کرنے پر سبقت نہ کی بلکہ منتظر رہے کہ خلیفہ خود اُنھیں سلام کرے۔ خلیفہ نے سلام کیا تو اُنھوں نے احترام سے اس کے سلام کا جواب دیا۔ اس حرکت کا جواز یہ تھا کہ خلیفہ سوار تھا اور یہ لوگ پیادہ۔[۲۹۲]

کیکاؤس اوّل کا خط

اُنھیں دنوں جب ابنِ عربی بغداد میں وقت گزار رہے تھے اور مکاشفات و مشاہدات میں مشغول اور ریاضت و کرامت میں کوشاں تھے تو ۶۰۹ھ میں ایشیائے کوچک کے بادشاہ، کیکاؤس اوّل کا خط اُنھیں ملا کہ سُلطان

[illegible] اور نصاریٰ سے متعلق معاملات میں ان کا مشورہ چاہتا ہے۔ ابنِ عربی نے اُس [illegible] جواب لکھا اور آغازِ تحریر میں قولِ پیغمبر صلعم "الدّین النصیحۃ" کا حوالہ دے کر بادشاہ [illegible] کی جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کو پند و نصیحت کرتا ہے۔ اس خط میں اُنھوں نے سُلطان [illegible] معاملات میں ہدایت کی ہے اور سیاستِ الٰہیہ پر اُس سے گفتگو کی ہے اور سفارش [illegible] کتاب سے خاص طور پر بیدار مغزی اور ہوشیاری کے ساتھ معاملہ کرے، اُن [illegible] شرائط لاگو کرے تاکہ دارالاسلام میں وہ کفر کو نمایاں نہ کر سکیں، اور مے فروشی نہ کریں۔[۲۹۳] [illegible] کو ابنِ عربی کا جواب پہنچا تو اُس نے ان سے درخواست کی کہ وہ بغداد چھوڑ کر [illegible] اس کے دربار میں تشریف لے آئیں تاکہ اُن کے پاس رہنے سے سلطان ان کی [illegible] تدابیر سے مستفید ہو سکے لیکن اُسے یہ مُلاقات میسّر نہ آ سکی۔[۲۹۵]

[illegible] سفر اور ترجمان الاشواق کی شرح

جیسا کہ اُوپر بیان ہُوا کیکاؤس اوّل نے ابنِ عربی کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی [illegible] نہیں گئے۔ اس سفر کو کسی اور وقت پر اُٹھا رکھا اور بغداد سے جلد ہی [illegible] گئے۔ ۶۱۰ھ میں وہاں پہنچے۔ وہاں پہنچ کر دیکھا کہ ترجمان الاشواق کی وجہ [illegible] اُن کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہے اور سخت اتہام باندھے جا رہے ہیں، [illegible] کی جا رہی ہیں لہٰذا اپنے ساتھی بدر حبشی اور اپنے فرزندِ رُوحانی اسماعیل بن سودکین [illegible] ترجمان الاشواق کی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے اور اس کا نام "ذخائر الاعلاق" [illegible] جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔[۲۹۶] پڑھنے والے کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اس کتاب [illegible] اشعار کے متداول اور سامنے کے معنی مقصود نہیں ہیں بلکہ وارداتِ الٰہی اور تنزلات [illegible] بیان، جو ظاہری معانی کے پیچھے چھُپا ہُوا ہے۔ اس طرح اُنھوں نے اپنے اُوپر [illegible] والی تنقید کا جواب دیا، الزامات کو رَد کیا اور بالآخر یہ ہنگامہ فرو ہو گیا۔ کیا ہی اچھا [illegible] ہم اُنھیں کی زبانی سُنیں: "ان اشعار کی شرح کا سبب یہ ہُوا کہ میرے فرزند [illegible] اور اسماعیل بن سودکین نے خواہش کی کہ میں یہ جواب لکھوں کیونکہ اُن دونوں نے سُنا [illegible] کے فقہاء میں سے ایک اس بات سے انکار کرتا ہے کہ یہ اشعار اسرارِ الٰہی کا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

بیان کرتے ہیں اور کہتا ہے چونکہ ابنِ عربی صالح اور متدین کہلاتے ہیں۔ لہٰذا وہ دا[illegible]
چھپانے کے لیے تقدس اور الوہیت کی آڑ لے رہے ہیں، پس میں نے ان اشعار کی [illegible]
دی۔ اور قاضی ابن الندیم نے فقہا کی ایک جماعت کے سامنے اِس شرح کا کچھ حصّہ [illegible]
مذکورہ فقیہ نے اِسے سُن کر توبہ کرلی اور مجھ پر اعتراض سے باز آ گیا ۔ میں نے یہ تحریر لکھنے [illegible]
اللہ سے اِستخارہ کیا اور اُن اشعار کی شرح کی جو میں نے رجب ، شعبان اور رمضان [illegible]
مہینوں میں مکّہ مکرّمہ میں مناسکِ عمرہ انجام دیتے ہوئے کہے تھے اور اُن ابیات میں [illegible]
ربّانی ، انوارِ الٰہی ، اسرارِ رُوحانی اور علومِ عقلی و شرعی سمجھائے تھے اور اُن کی جانب اشا[illegible]
تھا۔ یہ اسرار و معارف میں نے زبانِ تغزّل و تشبیب میں اس لیے بیان کیے تھے اور اُن [illegible]
لیے عشقیہ زبان اس لیے استعمال کی تھی کہ لوگوں کو ایسی عبارت ، ایسی تحریر زیادہ بھاتی [illegible]
ایسی تعبیرات کی طرف اُن کا میلان زیادہ ہوتا ہے اور نتیجتاً اُنھیں سُننے اور اُن کی [illegible]
کان لگانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ عشقیہ زبان ہر خوش ذوق ادیب اور صاحب [illegible]
صُوفی کی زبان ہے[297] ۔ یہ لکھنے کے بعد وہ ایسے کلمات اور الفاظ درج کرتے ہیں جو اُن کے [illegible]
میں بکثرت آتے ہیں مثلاً طلل ، ربوع ، مغاں ، شموس ، بدور ، بروق اور اسی طرح کے [illegible]
الفاظ۔ ان کی تشریح کے بعد وہ تاکیداً لکھتے ہیں کہ یہ سب الفاظ استعارات و کنایا[illegible]
ہیں ، اسرار و انوارِ الٰہی کی تمثیل اور نمائندگی کرنے والے۔ جیسا کہ لکھتے ہیں : "میں طلل [illegible]
یا مغاں کے بارے میں جو کچھ کہتا ہوں اور اسی طرح اگر میں ضمائر ھا ، ھو ، ھی ، ھ[illegible]
کا استعمال کرتا ہوں اور یونہی اگر میں شعـــــر میں کہتا ہوں کہ تقدیر [illegible]
نجد یا تہامہ لے گئی اور اسی طرح اگر میں کبھی کہتا ہوں کہ بادل رو پڑے اور شگوفے مُسکرا[illegible]
یا چودھویں کے چاند کی بات کرتا ہوں جو اوٹ میں چلا گیا یا سُورج جو طلوع ہوا یا [illegible]
جو اُگ آیا یا برق و رعد کی بات یا صبا کا ذکر یا نسیم کا تذکرہ یا جنوب اور آسمان اور ردا[illegible]
عقیق یا تودہ ریگ یا پہاڑ یا ٹیلے یا صدائے سنگ یا قریبی دوست یا جرس یا بلند یا [illegible]
باغات یا جنگلات یا قرق گاہ یا اُبھرے ہوئے پستان والی عورتیں جو سُورج کی طرح لو[illegible]
ہیں یا کسی بُت کا قصّہ اور مختصر یہ کہ اُن میں سے ہر چیز یا اُن جیسی کسی بھی چیز کا جب [illegible]

[illegible] اس لیے ہوتا ہے کہ تو اُن سے چھُپے ہوئے حقائق جان لے جو ظاہر ہو چکے ہیں اور اُن
[illegible] کرے جو واضح ہو چکے ہیں۔ خداوندِ افلاک نے ان چیزوں کو میرے یا مجھ ایسے کسی
[illegible] آدمی کے قلب پر جو عالم بھی ہو وارد کیا ہے۔ قدسی و علوی صفات نے مجھے جانے
[illegible] میری سچائی کا نشان ہے۔ پس اپنے ذہن کو اُن کے ظاہر سے پھیر کر ان کے
[illegible] قلب کر تاکہ تُو جان سکے[298] ۔

[illegible] کا دیدار

اس ضروری تنبیہ کے بعد وہ ایک بہت اہم اور دلچسپ واقعہ بیان کرتے ہیں جو اُن کی حیاتِ فکری کے اہم ترین واقعات میں سے [illegible] اور اُن کے بہت سے عاشقانہ اشعار اور الہامی نغمات کا سبب ہے۔ یہ واقعہ [illegible] آیا ، شام ڈھلے وہ مکّے میں مشغولِ طواف تھے کہ اچانک اپنے اندر ایک آنند سا [illegible] اور اپنے حال میں آرام۔ پھر وہ خلوت کی تلاش میں شہر سے باہر نکل گئے اور ریگزار [illegible]۔ اسی عالم میں مندرجہ ذیل اشعار اُن پر وارد ہوئے :

[illegible] شعری هل دروا	ای قلب ملکوا
[illegible] لو دری	ای شعب سلکوا
[illegible] اهم سلموا	لو تراهم هلکوا
[illegible] ارباب الهوی	فی الهوای وارتبکوا

اس وقت گویا وہ از خود رفتہ ہو گئے تھے کہ اچانک مخمل سے زیادہ نرم ایک ہاتھ نے [illegible] بسر گھما کر دیکھا تو ایک دُخترِ رُومی کو اپنے برابر کھڑے پایا کہ اُس وقت تک اُنھوں [illegible] حسین پیشانی نہ دیکھی تھی اور اُس جیسی شیوا بیانی نہ سُنی تھی اور ایسی نکتہ سنج ، شیریں زبان [illegible] دوشیزہ سے پہلے کبھی سامنا نہ ہوا تھا جو ظرافت و لطافت اور ادب و معرفت [illegible] میں اپنے زمانے کی عورتوں اور دوشیزاؤں میں سب سے ممتاز تھی[299] ۔

[illegible] سفر ، مکّے میں آمد اور کیکاؤس سے ملنے کے لیے مکّے سے روانگی

حلب میں ان کا قیام زیادہ نہ رہا ، کیونکہ [illegible] وہ تیسری بار مکّہ وارد ہوتے ، ترجمان الاشواق کی شرح موسوم بہ ذخائر الاعلاق جس کا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

آغاز حلب میں ہوا تھا۔ اسی سفر کے دوران کتے میں تکمیل کو پہنچی لیکن اس مرتبہ بھی میں بھی اُن کا کچھ زیادہ نہیں رہا کیونکہ ۶۱۲ھ میں ہم اُنھیں سیواس میں پاتے ہیں جہاں سے وہ کیکاؤس سے ملنے کے لیے عازم قونیہ ہوئے سلطان سے البتہ اُن کی ملاقات نہ ہو سکی، کیونکہ وہ پایۂ تخت چھوڑ کر انطاکیہ پر قبضہ کرنے گیا ہوا تھا۔ مذکورہ بالا سال میں ایک رات میں اُنھوں نے ایک خواب دیکھا کہ بادشاہ انطاکیہ کی فصیل پر منجنیق لگا کر سنگباری کر رہا ہے اور اس طرح دشمن قوم کا سردار مارا گیا ہے۔ ابنِ عربی نے اپنے خواب کی یہ تعبیر کی کہ دشمن پر فتح حاصل کرلے گا اور انطاکیہ اُس کے قبضے میں آجائے گا۔ اس کے بعد ابن سیواس سے نکل کر ملطیہ روانہ ہوگئے۔ وہاں پہنچ کر اُنھوں نے بادشاہ کے نام ایک خط لکھا جس کے اشعار میں اپنا خواب بھی بیان کیا اور بادشاہ کو فتحِ انطاکیہ کی بشارت اس خواب کے ٹھیک بیس دن بعد عید الفطر کے دن انطاکیہ پر قبضہ مکمل ہو گیا اور ابن عربی کی اصطلاح میں "سلطانِ غالب" نے شہر فتح کرلیا۔[۳۰۰]

حلب کا دوبارہ سفر

کیکاؤس کے زیرنگیں دوسرے علاقوں اور سیواس میں ابن عربی کا قیام مختصر ہی رہا کیونکہ ۶۱۳ھ میں ہم اُنھیں یحییٰ بن حبش شہاب الدین سہروردی کے قتل کے تقریباً ۲۶ سال بعد اُس کے حامی اور دوست الملک الظاہر[۳۰۱] کے دارالحکومت حلب میں دیکھتے ہیں۔ بادشاہ ابنِ عربی سے بہت دوستانہ سلوک کرتا تھا، اور انھیں عزت کی نظر سے دیکھتا تھا، اُن کی بات مانتا تھا اور اُن کی درخواست کو قبول کرتا تھا لہٰذا لوگ اُن کی وساطت اور سفارش سے اپنی حاجات سلطان تک پہنچاتے اور اس طرح یہ پوری ہو جایا کرتیں۔ یہاں تک کہ ایک ملاقات میں لوگوں کی ایک سو اٹھارہ عرضیاں ابنِ عربی نے سلطان کو پیش کیں اور وہیں بیٹھے بیٹھے ان سب کی حاجت برآری کر دی گئی۔ یہی نہیں بلکہ اُن کے کہنے سُننے سے بادشاہ نے اپنے ایک درباری کی جس نے خیانت کی تھی اور بادشاہ کے راز فاش کر دیئے تھے، جان بخشی کر دی[۳۰۲] ہوتے ہوتے ابنِ عربی نے اس غازی بادشاہ کے وہاں غیر معمولی اہمیت اور رسوخ پیدا کرلیا اور قرب و منزلت میں بادشاہ کے ارد گرد کے تمام لوگوں سے بڑھ گئے۔ حتیٰ کہ بادشاہ دینی معاملات اور شرعی مسائل میں اُن کے فتاویٰ کو

فقہا کے فتاویٰ پر ترجیح دینے لگا اور ابنِ عربی کے سامنے فقہا کی خصوصاً شہر کے بڑے فقہا میں سے ایک کی شکایت کی اس نے اُسے غلط فتویٰ دیا تھا کہ وہ رمضان کا روزہ افطار کرلے اور اس کی جگہ سال کے کسی اور مہینے میں روزہ رکھ لے۔ بادشاہ نے اس واقعے کی وجہ سے فقہا پر لعنت بھیجی لیکن ابنِ عربی نے یہ واقعہ سُن کر اُن سب کے لیے رحمت کی دُعا کی[۳۰۳]

دمشق میں قیام

آخر کار ابنِ عربی اس تمام سیر و سیاحت اور اہلِ طریق مرد و زن سے ملنے اور ارباب نفقہ سے ملاقات، اہلِ حکومت و سیاست سے دوستی اور علم و حکمت کے گوناگوں شعبوں میں بہت سی گراں قدر کتابیں لکھنے کے بعد ۶۲۰ھ میں ساٹھ سال کی عمر میں دمشق میں اقامت گزیں ہوگئے اور آخرِ عمر تک اسی شہر میں رہے۔ ہاں ایک مرتبہ وہاں سے نکل کر حلب گئے۔ یہ ان کا تیسرا سفرِ حلب تھا۔[۳۰۴] ۶۲۸ھ میں ہم اُنھیں حلب میں پاتے ہیں، وہاں وہ حسبِ معمول رُشد و ہدایت میں مشغول تھے۔ جہاں تک اُن کے احوال و آثار اور قرائن اور ظروف سے پتہ چلتا ہے دمشق میں ابنِ عربی کا اعزاز و اکرام علما، و قضاۃ اور سلاطین و حکام کی جانب سے دوسری ہر جگہ سے زیادہ ہُوا۔ راوی روایت کرتے ہیں کہ احمد بن خلیل خوئی جو دمشق کے قاضی القضاۃ تھے اُن کا کہا مانتے تھے اور غلاموں کی طرح خدمت کرتے تھے، اور ہر روز اُن کے حضور باریابی کا شرف حاصل کرنے سے پہلے اُن کی طرف سے تین درہم صدقہ کیا کرتے تھے اور قرآن کی یہ آیت پڑھتے تھے:۔ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً[۳۰۵]۔ اسی طرح زین الدین زواوی مالکی قاضی القضاۃ کا عہدہ چھوڑ کر طریقت میں اُن کے پیرو ہو گئے۔ ان کی خدمت میں مصروف رہتے اور اُن کے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح بھی کر دیا[۳۰۶] لیکن اس خاتون کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ جیسا کہ اشارہ ہُوا، دمشق کے عمّال و حکام اور اُن کے فرزند اور درباری سب اُنھیں بنظرِ احترام دیکھتے تھے اور اُن کی اکرام و تعظیم میں کوشاں رہتے تھے کیونکہ ملک مظفر غازی بن ابی بکر العادل الایوبی متوفیٰ ۶۴۵ھ بھی ان کا مُرید تھا بلکہ اُس نے ابنِ عربی سے یہ استدعا کی تھی کہ وہ اُسے روایت حدیث کی اجازت دے دیں اور اپنے مشائخ، تصنیفات اور اپنی مسموعات اُس کی طرف منتقل کر دیں۔ ابنِ عربی نے یہ درخواست قبول کی اور ۶۳۲ھ یکم محرم کو اللہ سے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

استخارہ کرنے کے بعد سلطان، اُس کے بیٹوں اور اُن تمام لوگوں کے لیے اجازت لکھ دی جنھوں نے کبھی اُن سے استفادہ کیا تھا۔ بایں مضمون کہ یہ لوگ ان تمام مرویات، تالیفات اور تصنیفات کی روایت کرنے کے مجاز ہیں، بشرطیکہ وہ اُس شرط کو ملحوظ رکھیں جو اہلِ فن میں معتبر ہے[308]۔ تاہم ابن عربی اس تمام آسائش و نعمت سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اور اس سارے عزت و احترام کے باوصف پہلے کی طرح اپنی زندگی کے اس دور میں بھی عبادت و ریاضت اور زہد و ذکر و خلوت میں مشغول رہے، نیز اربابِ طریقت سے میل ملاپ، عارفین کے علوم کی اشاعت اور صوفیا کی احوال نگاری میں لگے رہے۔ گاہے گاہے وہ لوگوں سے کنارہ کش ہو کر شہر سے باہر چلے جاتے، کبھی صحرا میں نکل جاتے تاکہ بیابان کی تنہائی میں باندازِ دگر ذکر و فکر میں مشغول ہوں، خود کو مخلوق سے جدا کریں تاکہ خالق کے سوا کوئی ہمدم و ہم نشیں نہ رہے۔ محاضرۃ الابرار میں ایسے ہی ایک واقعے کی جانب اشارہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ وہ فلاتِ تیما میں تنہا بیٹھے یہ اشعار پڑھ رہے تھے:

ولی اللہ لیس لہ انیس　　سوی الرحمٰن فہو لہ جلیس

یذکرہ فی ذکرۃ فیبکی　　وحید الدھر جوھرہ نفیس[309]

ہویتِ الٰہی کے ظاہر و باطن کا دیدار[310]

۶۲۸ھ میں اسی شہر میں ایک مرتبہ انھیں ہویتِ الٰہی کے ظاہر و باطن کا مشاہدہ ہوا کہ اس سے قبل کسی مکشوف میں یہ مشاہدہ نہیں ہوا تھا۔ اس کا مشاہدہ ایک نورانی صورت میں ہوا، جو نورِ سپید کی بنی تھی اور جس کے پس منظر میں ایک سُرخ نور چمک رہا تھا۔ اُس کے دیکھنے سے اُنھیں ایسا علم اور معرفت حاصل ہوئی اور اتنی لذت و مسرت ملی کہ ان کی قدرتِ بیان اُس کی تعریف کرنے سے قاصر تھی۔ یہ واقعہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "اس واقعے سے پہلے نہ میں نے کبھی ایسی صورت دیکھی تھی نہ کبھی ایسا خیال آیا تھا اور نہ کبھی قلب پر اس کا گمان گزرا تھا۔"[311]

خواب میں پیغمبر علیہ السلام کی زیارت اور فصوص الحکم کی تالیف

محرم ۶۲۷ ھجری کے آخری عشرے میں اسی شہر یعنی دمشق میں پیغمبر صلعم خواب میں یوں ظاہر ہوئے کہ آپ کے ہاتھ میں

کتاب فصوص الحکم تھی اور آپ نے ابن عربی کو اسے لکھنے کا حکم دیا تاکہ لوگ اس سے فائدہ اُٹھائیں۔ ابن عربی نے بدل و جان فرمانِ نبویؐ کی تعمیل کی اور پورے خلوصِ نیت سے آنحضرتؐ کے ارشاد کے مطابق بلا کم و کاست تحریر میں مشغول ہو گئے۔ یہ کتاب تصوف و عرفانِ اسلامی میں نہایت اہم اور مؤثر ہے اور دوسری تمام کتابوں پر فوقیت رکھتی ہے۔ اپنے زمانِ نگارش اور زمانِ اشاعت سے لے کر یہ مسلسل عرفان کے موافقین اور مخالفین دونوں کی موردِ توجہ رہی ہے خصوصاً اُن لوگوں کے لیے جنھیں ابن عربی کے عرفان سے مناسبت ہے بہت سوں نے اس کتاب پر شدید تنقید کی اور اس کے رد اور اس پر جرح کے لیے کتابیں لکھیں۔ ان لوگوں میں سے عبداللطیف بن علی بن سعودی متوفی ۶۳۶ ہجری اور احمد بن عبدالحلیم المعروف ابن تیمیہ ۶۶۱ ہجری تا ۷۲۸ ہجری شامل ہیں۔ اول الذکر نے "بیانِ حکم ما فی الفصوص من الاعتقادات المفسدۃ" کے نام سے کتاب لکھی[312]۔ اور مؤخر الذکر نے "الرد الاقوم علی ما فی کتابِ فصوص الحکم" تحریر کی۔ تاہم بہت سے لوگوں نے کتاب [illegible] — بہرحال مسلمانوں کے روحانی افکار کی تاریخ میں اس کتاب کی اثر اندازی ناقابلِ انکار ہے۔ ایک مدتِ دراز تک دنیائے اسلام کی وسعتوں خاص طور پر سرزمینِ ایران میں عرفانِ نظری کی اہم درسی کتابوں میں شمار ہوتی رہی ہے اور مدتوں بڑے بڑے اہلِ علم استاد اور مدرس نہایت ذوق و شوق سے دانشگاہوں، دارالعلوموں میں اعلیٰ سطح پر اس کی تعلیم و تدریس میں مشغول رہے ہیں۔۔۔ ذی علم اور شارحین پورے اعتقاد اور یقین کے ساتھ نہایت دقتِ نظر سے اور جی لگا کر اس کی شرحیں کرتے رہے ہیں۔ نتیجۃً فصوص کی بہت سی شروح عربی، فارسی، ترکی اور دوسری اسلامی زبانوں میں منصۂ شہود پر آ گئیں جن کی تعداد محققین کی گنتی کے مطابق سو کو پہنچتی ہے[313]۔ جن میں معتبر ترین شرحیں یہ ہیں: شرح مؤید الدین جندی، عبدالرزاق کاشانی، داؤد قیصری، عبدالرحمٰن جامی، عبدالغنی نابلسی، [illegible] الدین شیرازی اور آخر میں ابوالعلیٰ عفیفی[314]۔

دیوان کی تدوین

گمان ہے ۶۲۰ھ کے دوران میں جب وہ دمشق میں مقیم تھے انھوں نے اپنے اشعار کا دیوان مرتب کرنا شروع کیا اور یہ کام ۶۳۱ھ تک

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

توقیناً جاری رہا اور احتمال ہے کہ ان کے آخرِ عمر تک چلتا رہا۔ کیونکہ وہ اس دیوان میں بعض مقامات پر اُس خواب کا تذکرہ کرتے ہیں جو ۶۲۰ھ میں دمشق میں دیکھا جس میں اُن کے فرزندِ رُوحانی شمس الدین اسمٰعیل بن سودکین نے ایک نُور دیکھا جو ان کے آگے آگے چل رہا اور یہ اشعار سُنائی دے رہے ہیں:

انا فی العالم الذی لا اراکم   کمسیح النصاری مبین الیھود
ماذا ما رایتکم نصب عینی   انا واللہ فی جنان الخلود[215]

اور اسی کتاب میں دوسری جگہ ایک خواب مذکور ہے جو ۶۳۱ھ میں دیکھا گیا۔[216]

فتوحات سے فراغت

انھیں برسوں میں اپنی بڑی کتاب فتوحاتِ مکیہ کی تکمیل کی۔ اس کتاب کی تحریر میں وہ قریب ۳۵ سال مصروف رہے کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اُنھوں نے ۵۹۹ھ میں فتوحات کی تالیف شروع کی اور ۲۴ ربیع الاول ۶۳۶ھ یعنی اپنی وفات سے دو سال پہلے چہارشنبے کے دن صبح کے وقت اس کی تحریر سے فراغت پائی۔ جیسا کہ چوتھے جزء کے خاتمے پر لکھتے ہیں: "یہ باب جو خاتمہ الکتاب ہے۔ اس کی تحریر سے فراغت ۲۴ ربیع الاول چہارشنبہ ۶۳۶ھ کی صبح کو ہوئی بخط محمد بن علی بن محمد ابن العربی الطائی الحاتمی[217]"

وفات

ابن عربی ضعف و پیری کے باوجود تالیف و تصنیف اور عبادت و ریاضت میں مشغول رہے۔ اُن کا انتقال ۸۰ برس کی عمر میں دمشق میں قاضی محی الدین محمد ملقب بہ ذکی الدین[218] کے گھر پر ہُوا۔ اُن کے اعزہ اور مُریدین بھی موجود تھے ـــــ ۶۳۸ھ ربیع الاول کی اٹھائیسویں تاریخ اور جمعے کی رات تھی یعنی عیسوی حساب سے ۱۶ نومبر ۱۲۴۰ء[219] اُنھیں شہر کے شمال میں کوہ قاسیون کے دامن میں قریۂ صالحیہ کے مقام پر قاضی محی الدین مذکور کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ شجرات الذہب میں آیا ہے "ابن عربی رضی اللہ عنہ کا انتقال ۲۲ ربیع الاول کو دمشق میں قاضی محی الدین الذکی کے مکان پر ہُوا۔ اُنھیں قاسیون لے جایا گیا وہیں ان کی قبر بنی جو جنت کے باغوں میں سے ایک ٹکڑا ہے۔ واللہ اعلم[220]" سلاطین آلِ عثمان اس صُوفی بزرگ اور مشہور عارف کو ہمیشہ نگاہِ احترام سے دیکھتے رہے ہیں اور اس

کے اعزاز و تکریم میں سرگرداں رہے ہیں کیونکہ وہ نصاریٰ پر اپنی فتح اور خصوصاً قسطنطنیہ پر قبضے کو ابنِ عربی کی دُعا کی برکت سمجھتے تھے اور ان کا اعتقاد تھا کہ ابنِ عربی نے اس فتح کی پہلے سے خبر دے دی تھی۔[221] لہٰذا جب سلطان سلیم خان شام آیا تو ان کی قبر کی تعمیر پر توجہ کی اور مزار کے پاس ایک مسجد اور ایک بڑا مدرسہ بنوایا اور اس کے لیے بہت سے اوقاف مقرر کیے۔[222] جیسا کہ راویانِ اخبار نے لکھا ہے کہ خود ابنِ عربی نے اس واقعے کی پیش گوئی کی تھی اور جفر پر اپنی کتابوں میں سے ایک میں جو غالباً "کتاب الشجرۃ النعمانیہ" تھی[223]، لکھا ہے: "جب سین شین میں داخل ہوگا، محی الدین کی قبر ظاہر ہوگی۔[224]" "نفح الطیب" کے مؤلف نے شعبان، رمضان اور اوائلِ شوال ۱۰۳۷ھ میں ان کی قبر کی زیارت کی۔ وہ لکھتا ہے: "میں نے ان کی قبر کی زیارت کی اور اس سے بار بار برکت حاصل کی اور وہاں میں نے انوار کی چمک ظاہر پائی اور کوئی بھی انصاف پسند اُن واضح احوال سے انکار نہیں کرسکتا، جن کا مشاہدہ ابن عربی کی قبر پر ہوتا ہے۔ زیارتِ قبر کے لیے میں شعبان، رمضان، اوائل شوال ۱۰۳۷ ہجری میں گیا۔[225]"

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حصّۂ اوّل

باب ۲

ابنِ عربی کے اساتذہ مشائخ اور کُتب و رسالات

مقدمہ: پچھلے باب میں بعض موزوں مقامات پر ابنِ عربی کے اساتذہ میں کئی اُستادوں اور ان کی کئی ایک کتابوں کی طرف اشارہ کیا گیا، مگر جیسا کہ چاہیئے تھا حق ادا نہ ہُوا۔ لہٰذا اسی وجہ سے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے اساتذہ و مشائخ اور کتب و رسائل کا تعارف ایک علیحدہ باب میں ذرا کھل کر واضح اسلوب میں کرایا جائے تاکہ جہاں تک ہو سکے ہم اس زمانے کے رائج الوقت علوم و معارف سے اُن کے قلبی تعلق، اور اسلوبِ فکر کا بطریقِ احسن سراغ لگا سکیں اور اُن کی درخشندہ شخصیت اور علم و فضل میں اُن کے اعلیٰ و ارفع مقام کو واضح طور پر پہچان سکیں۔ حق تو یہ ہے کہ وہ ماہرِ فقہ، صوفیِٔ صافی، عارفِ کامل، فاضلِ اجل، اعجوبۂ نسلِ انسانی اور نابغۂ روزگار تھے۔ راہِ طریقت کے سالکوں، حقیقتِ حق کے متلاشیوں، زُہد و ریاضت اور خلوت نشینی کے دلدادوں میں وہ یکتا تھے۔ اُن کا کوئی ثانی نہیں۔ اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ زہد و ریاضت، تصوّف اور اسلامی عرفان کی تاریخ میں اُن کی علمی استعداد کے کمال، ان کی وسیع معلومات، اُن کے اساتذہ اور مشائخ کی کثرت اور ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثیر تعداد کے لحاظ سے متقدّمین و متأخرین میں سے کوئی بھی ان کے پائے کو نہیں پہنچتا۔ سچ پوچھو تو یہ داستان سُننے اور سُنانے کے لائق ہے کہ کس طرح اس نادرۂ روزگار نے اپنی پوری زندگی، عنفوانِ شباب بلکہ لڑکپن سے لے کر بڑھاپے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور آخری ایام تک مسلسل بڑی عالی ہمتی، نیک نیتی، حیرت انگیز مسرت و انبساط، حیران کن عزم و استقلال اور انتہائی ذوق و شوق سے رائج الوقت علوم کے حصول اور پھر پورے صدق و یقین کے ساتھ ان کی نشر و اشاعت میں صرف کر دی۔ انہوں نے زہد و ریاضت، سیر و سلوک اور کشف و شہود کو پڑھنے، سیکھنے، تحقیق و تفکر اور درس و بحث سے کبھی الگ نہ سمجھا۔ لہٰذا جس یقینِ محکم کے ساتھ وہ جہاں عرفانِ حقیقی کا جویا رہا ہے، اسی ذوق و شوق سے رائج الوقت علوم اور سوشل نصاب کو اِک متاعِ گراں بہا سمجھ کر ان کے حصول کے لیے بھی سختیاں اُٹھاتے رہے۔ مختلف علوم و فنون کے ماہر اساتذہ کے حلقۂ درس و تدریس سے کبھی غیر حاضر نہ ہوئے۔ نہ مدارس و مکاتب سے کبھی منہ موڑا اور نہ اپنی یادداشتوں سے بلکہ اس کے برعکس اُنھیں جب کبھی اور جہاں کہیں اُستادِ کامل اور شیخِ خداست کا پتہ چلتا، خواہ کسی حالت میں ہوتے بڑے اشتیاق و عقیدت کے ساتھ اُدھر کا رُخ کرتے اور پھر جب فرصت ملتی تو پورے انہماک اور ذوق و شوق سے تالیف و تصنیف میں مصروف ہو جاتے۔ اسی جستجو اور تگ و دو کا نتیجہ ہے کہ اُنھوں نے نامور اور عالی مقام اساتذہ سے اکتسابِ فیض کیا۔ بڑے بڑے بزرگوں سے حدیثیں سنیں اور اُن سے روایت کی اجازت حاصل کی۔ ان اساتذہ اور مشائخ کی تعداد ستر تک پہنچتی ہے اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان میں سے بعض عالمِ اسلام کی برگزیدہ ہستیاں اور نابغۂ روزگار رہیں جو فقہ و حدیث میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں اور جنھوں نے نوعِ انسانی کی تعلیم و تربیت کی داغ بیل ڈالنے، اس کی آبیاری کرنے، اور علومِ اسلامی کی ترویج میں شاندار کردار ادا کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ خود ابنِ عربی بھی آنے والی نسلوں کے لیے متعدد بیش بہا کتابیں لکھیں جو ان کی یاد کو تازہ رکھتی ہیں۔ ان تصنیفات کی کثرت آدمی کو حیران کر دیتی ہے۔ ان کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ان میں اکثر کتابیں تو نہایت ہی مؤثر ثابت ہوئیں اور ایسا فروغ پایا کہ مدتِ مدید اور عرصۂ بعید سے کامل اساتذہ ان کی تدریس و تعلیم، ماہر شارحین ان کی شرح و بسط اور دلدادگانِ عرفان و معرفت ان کی نشر و اشاعت میں مصروف رہے ہیں۔ فی الحال ہم اُن کے اساتذہ اور مشائخ کے اسمائے گرامی کا ذکر کرتے ہیں اور جہاں کہیں ممکن ہوا تو مناسب اور

[illegible] مقام پر ان کی علمی شخصیت کا تعارف بھی کرا دیا جائے گا اور اُن کے اوصاف اور [illegible] تالیفات و تصنیفات پر بھی تبصرہ کر دیا جائے گا تاکہ ان اساتذہ کی علمی استعداد اور قابلیت سے اُن کے مایہ ناز شاگرد کی علمی استعداد کا اندازہ ہو سکے۔ ہم یہ بتا دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ اُن مشائخ اور صوفیا کے علاوہ ہیں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے [illegible] کی زیارت کی توفیق بھی نصیب ہوئی اور جن کے محضر کمالات سے اکتسابِ فیض کی [illegible] پائی۔ ان میں سے اکثر و بیشتر تو اہلِ ریاضت و مجاہدت اور سالکانِ راہِ طریقت تھے جب کہ بعض دیگر مدرس و معلم، مباحثہ کار، مفتی، قاضی اور متشرع اصحاب تھے۔

اساتذہ اور مشائخِ روایت کے اسمائے گرامی

[illegible] ابو بکر محمد بن خلف لخمی[1]: جیسا کہ پہلے بھی اشارۃً ذکر آ چکا ہے کہ وہ اشبیلیہ میں ابنِ عربی کے استادوں میں سے تھے۔ محمد بن شریح رُعینی[2] کی لکھی ہوئی [illegible] "کافی" کی روایت کے مطابق اُنھوں نے قرآن مجید کو سات قراءتوں کے ساتھ استادِ کامل [illegible] کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا کتاب اُنھوں نے مؤلف کے بیٹے یعنی ابو الحسن [illegible] بن محمد بن شریح رعینی[3] سے سنی جنھوں نے خود اپنے والدِ بزرگوار سے یہ روایت [illegible]۔

ابو القاسم عبد الرحمٰن غالب شراط قرطبی[4]: اس اُستادِ اجل سے بھی اسی مذکورہ بالا کتاب "کافی" کی روایت کے مطابق اشبیلیہ [illegible] قرآن حکیم کا درس لیا۔ ان تک بھی یہ روایت کتاب کے مؤلف کے بیٹے یعنی ابو الحسن [illegible] بن محمد سے پہنچی۔

ابو الحسن شریح بن محمد شریح رُعینی: ان سے بھی قراءت کا درس لیا۔ اُنھوں نے کتاب "کافی" اس کتاب کے مصنف یعنی اپنے والد [illegible] سے بلا واسطہ پڑھی۔

[illegible] ابو محمد ابو عبد اللہ بازلی: شہر خاس کے قاضی تھے۔ اس فاضل قاضی ابو محمد کی تقری[illegible]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی لکھی ہوئی کتاب تبصرہ[۵] جو قرآتِ سبعہ کے زمرے میں آتی ہے۔ ان کی تمام تصنیفات و تا[لیفات]
کا ابنِ عربی کو درس دیا اور پھر عام روایت کی اجازت بھی عطا کی۔

قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن ابی حمزہ | ابو عمرو عثمان بن ابی سعید دانی[۶] مقری کی لکھی ہو[ئی] کتاب التفسیر کو جو قرآتِ سبعہ کے زمرہ میں [آتی]
ہے انھیں سے سُنا۔ مذکورہ بالا کتاب کو اُستاد نے ایک واسطے سے اپنے باپ اور [اس]
کتاب کے مؤلف ابُو عمرو سے پڑھی اور پھر اسی مؤلف کی ساری تصنیفات و تالیفات انھیں
سُنائیں اور روایت کی اجازت بھی دی۔

قاضی ابُو عبداللہ محمد بن سعید بن دربون[۷] | ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ [بن عبدالبر] شاطبی[۸] کی تقصی نامی کتاب کو اُن سے [سُنا]
نیز اسی مؤلف کی دیگر تالیفات مثلاً "استذکار"، "تمہید"، "استیعاب" اور "انتقا" بھی ا[ن]
اُستاد سے سُنیں اور روایت کی اجازت پائی۔

ابُو محمد عبدالحق بن عبداللہ اشبیلی[۹] | بجایہ کے خطیب اور مشہور محدث تھے۔ اُنھو[ں] نے خود اپنی تصانیف مثلاً تلقین المبتدی
الاحکام الصغری والوسطی والکبریٰ، کتاب التہجید اور ریوہی ابو محمد علی بن احمد بن حزم ک[ی]
کتابیں بھی انھیں سُنائیں۔

عبدالصمد بن محمد بن ابی الفضل بن حرستانی[۱۰] | ان سے صحیح مسلم سُنی۔ خود اُنھوں نے [یہ] کتاب فراوی عبدالغفار جلودی، ابراہیم مروز[ی]
اور مسلم سے سُنی اور انھیں روایت کی عام اجازت بھی دی۔

یونس بن یحییٰ ابن ابوالحسن عباسی ہاشمی نزیل مکہ | علم حدیث اور طریقت و سلوک[۱۱] کی کتب جن میں صحیح بخاری بھی شامل ہے [وہ]
ان سے سُنیں۔

مکین الدین ابوشجاع زاہد بن رستم اصفہانی بزاز | جنھیں مکہ معظمہ میں مقام ابراہیم پہ امامت کا شرف حاصل تھا۔ ان کے متعلق پہلے [بتایا]

[بتایا جا چکا] ہے کہ ہمارے شیخ نے ابوعیسیٰ بن محمد بن عیسیٰ ترمذی کی کتاب الجامع والعلل کو
[ان] اُستادِ گرامی سے سُنا۔ یہ کتاب بھی اہلِ سُنت والجماعت کے نزدیک صحاح ستہ میں
[شامل] ہے۔ اُستادِ مکرم نے مذکورہ بالا کتاب انھیں کرخی، خزاعی محبوبی اور مسلم کی طرف سے
[سُنائی اور] عام اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

[ابو] الحسن نصر بن ابی الفتوح بن عمر حصری | جنھیں مکہ معظمہ میں مقام حنابلہ پہ امامت کا شرف حاصل تھا[۱۲]۔ ان سے بھی آپ نے بہت سی
[کتابیں] سُنیں۔ اُن میں سے ایک سنن ابوداؤد سجستانی ہے جو صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے۔
[ان] اُستاد نے یہ کتاب انھیں مندرجہ ذیل چار وسیلوں سے سُنائی (۱) ابوجعفر بن محمد بن
[علی] سمنانی (۲) ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب (۳) ابوعمر قاسم بن جعفر بن عبدالواحد
[ہاشمی بصری] (۴) ابوعلی محمد بن احمد بن عمر لؤلؤی اور ابوداؤد نے انھیں روایت کی عام اجازت بھی
[دی] اور ابن ثابت خطیب کی کتابوں کو بھی ابوجعفر سمنانی کے وسیلہ سے انھیں سُنایا۔

[سا]لم بن رزق اللہ افریقی | ابوعبداللہ مازری[۱۳] کی کتاب "المعلم لفوائد مسلم" کو ان سے سُنا۔ استاد مذکور نے اسے اس کے مؤلف مازری سے سُنا۔ اس کے
[علاوہ] اُنھوں نے ابن عربی کو اپنی ساری تصنیفات و تالیفات سُنائیں اور عام اجازت
[بھی] عطا کی۔

[ابوعبدا]لرحمن ابوالولید بن احمد بن محمد بن سبیل | ان کی بہت سی تصنیفات کو انھی سے پڑھا۔ اُستاد مذکور نے اپنی تالیفات میں سے "نہایۃ المجتہد، کفایۃ المقتصد
اور کتاب الاحکام الشرعیہ کے اصل نسخے ان کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ میری تصنیف
[ہیں] مگر اجازت کی تصریح نہ کی[۱۴]۔

ابوالوائل ابن العربی | قاضی ابن العربی کی کتاب سراج المہتدین کو ان سے سُنا۔ ابوالوائل نے مذکورہ بالا کتاب اُنھیں خود مؤلف کی طرف سے روایت کی اور عام
[ر]وایت کی اجازت بھی دی۔

ابوالثنا محمود بن مظفر اللبان: ابن خمیس[۱۵] کی کتابوں کو اس اُستاد فاضل نے خود مؤلف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہی کی طرف سے اُنھیں سُنائیں۔

محمد بن محمد بکری رسالہ قشیری کو ان سے سُنا۔ اُستاد نے مذکورہ بالا رسالہ مؤلف کے پوتے ابوالاسعد عبدالرحمٰن بن عبدالواحد بن عبدالکریم بن ہوازن قشیری سے سُنا جنھیں خود مؤلف سے سُننے کا شرف حاصل تھا اور عام روایت کی اجازت تھی۔

ضیاء الدین عبدالوہاب بن علی بن علی بن سکینہ جو شیخ البغداد تھے۔ اس شیخ بزرگ سے بھی حدیث کا درس اور ساتھ ہی عام اجازت بھی لی۔

ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف تالیقانی قزوینی[16] نے بیہقی[17] کی تالیفات انھیں سُنائیں اور عام اجازت بھی عطا فرمائی۔

ابوطاہر احمد بن محمد بن ابراہیم سے بھی روایت کی عام اجازت حاصل کی۔

ابوطاہر سلفی اصفہانی[18] خود ابن عربی کے تحریر کے مطابق اس مردِ کامل نے انھیں ابوالحسن شریح بن عمر بن شریح رُعینی مقری کی تالیفات سُنائیں اور اُسے روایت کی اجازت بھی دی۔ اسی طرح اس اُستاد نے محمد نصار بیہقی کی تالیفات بھی انھیں سُنائیں۔

جابر بن ایوب حضرمی نے بھی انھیں ابوالحسن شریح بن محمد بن شریح رُعینی مقری سے آگاہ کیا اور ابنِ عربی کو مزید اجازت بھی دی۔

محمد بن اسماعیل بن قزوینی نے بھی انھیں روایت عامہ کی اجازت مرحمت فرمائی۔

ابن عساکر[19] ایک نامور مؤرخ اور بزرگ تھے، اُنھوں نے بھی ابنِ عربی کو اجازت عطا کی۔

ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی جوزی[20] نے اپنی تمام نثری اور منظوم تالیفات کو روایت کرنے کی انھیں تحریری طور پر اجازت دی۔ ان میں سے بعض کتب مثلاً صفوۃ الصفوہ اور مثیر العزام کے ناموں کا انھوں نے ذکر بھی کیا ہے۔

ابن مالک[21] نے مصنف کی طرف سے ابنِ عربی کو مقامات حریری سُنائے۔ مذکورہ بالا اساتذہ کے علاوہ بھی ابنِ عربی نے اپنے اساتذہ اور مشائخ میں بہت سے ناموں کا ذکر کیا ہے جو

[illegible] کتاب اپنے دور کے نامور ادیبوں اور عالموں اور فقہ و حدیث کے اماموں میں شمار ہوتے [illegible] مندرجہ ذیل اسمائے گرامی بھی شامل ہیں:- ابوعبداللہ بن الغزی الفاخری، ابوسعید [illegible] عمر بن احمد بن منصور الصفار، ابوالقاسم خلف بن بشکوال[22]، قاسم بن علی بن حسنی بن [illegible] عبداللہ بن حسن شافعی، یوسف بن حسن بن ابوالنقاب بن حسن اور ان کے [illegible] ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن غالب، محمد بن یوسف بن علی غزنوی خفاف، ابوحفص عمر [illegible] بن عمر بن حسن بن عمر بن احمد قرشی، ابوبکر بن ابی الفتح شیخانی، مبارک بن علی [illegible] عبدالرحمٰن بن اُستاد المعروف ابن علوان، عبدالجلیل زنجانی، ابوالقاسم [illegible] بن شداد موصلی، احمد بن ابن منصور، محمد بن ابی المعالی صوفی المعروف ابن الشاہ، [illegible] مہذب بن علی بن ہبۃ اللہ ضریر، رکن الدین احمد بن عبداللہ بن احمد بن عبدالقاہر [illegible] اور اُن کے بھائی شمس الدین ابوعبداللہ قربانی، عبدالعزیز بن اخضر، ابوعمران [illegible] ابی یعلی بن ابی عمر ابہری شافعی جو اولادِ ابن فارب سے تھے۔ سعید بن محمد بن [illegible] عبدالمجید بن محمد بن علی بجابی المرشد قزوینی، ابوالنجیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمٰن [illegible] فاسی، ابوالحسن علی بن عبداللہ بن حسین رازی، احمد بن منصور جوزی، ابومحمد بن اسحٰق [illegible] بن علی، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ حجری، ابوالصبر ایوب بن احمد مقری، ابوبکر [illegible] سکی، عبدالودود بن سمعون قاضی نبک[23]، عبدالمنعم بن قرشی خزرجی، علی بن [illegible] بن جامع، ابوبکر بن حسین قاضی مرسیہ، ابوجعفر بن یحییٰ ورعی ابن ہزیل (انھوں [illegible] تمام تالیفات جن میں "الروض والانف فی شرح السیرہ اور المعارف والاعلام" [illegible] انھیں سُنائیں)، ابوعبداللہ بن فخار مالقی محدث، ابوالحسن بن صائغ انصاری [illegible] الحدیث اور شعیب الایمان کے مؤلف۔ موسیٰ بن عمران [illegible] محمد بن علی بن اخت ابی الربیع مقومی اور علی بن نصر، کیکاؤس اول کے نام [illegible] نے جو خط لکھا اس سے پتہ چلتا ہے کہ مذکورہ بالا اشخاص کے علاوہ جن کی تعداد [illegible] پہنچتی ہے ان کے اور بھی اساتذہ اور مشائخ تھے لیکن طوالت کے خوف اور [illegible] کے باعث ان کے ناموں کے مفصل تذکرہ سے اجتناب کیا ہے[24]۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کُتب اور رسالات کی فہرست

اس باب کے آغاز میں ابنِ عربی کی شبانہ روز محنت اُن کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت کا اشارہ کیا تھا۔ اب اس امر کے سلسلہ میں استدلال دعویٰ اور مزید وضاحت کی خاطر ہم ذرا تفصیل سے بات کرنا چاہتے ہیں تاکہ ثابت ہو سکے کہ یہ نامور صوفی حقیقتاً دُنیائے اسلام کے سب سے زیادہ محنتی اور صاحبِ استعداد ادیب تھے۔ دنیائے اسلام کا کوئی ادیب، حتیٰ کہ کندی، ابن سینا اور امام غزالی جیسے محنتی اور دانا ترین اصحاب بھی تالیف و تصنیف کی کثرت میں اُن سے لگا نہیں کھاتے۔

سال ۶۳۲ھ میں دمشق کے کیکاؤس اوّل کے نام لکھے جانے والے نامہ میں وہ خود ان تالیفات کو دو سو چالیس کے لگ بھگ بتاتے ہیں اور وضاحت بھی کرتے ہیں کہ ان میں سب سے مختصر تالیف ایک جلد اور سب سے بڑی تالیف ایک سو جلدوں پر مشتمل ہے۔[25] وہ رسالہ جو انھوں نے بعض اصحاب کی خواہش کے جواب میں لکھا اس میں ان تالیفات کی فہرست میں دو سو اڑتالیس تصانیف کا ذکر کیا گیا[26]۔ عبدالوہاب شعرانی نے ان کی تالیف و تصنیفات کی تعداد چار سو اور چار سو دس کے درمیان لکھی ہے[27] اور عبدالرحمٰن جامی نے ان کی تعداد پانچ سو سے بھی متجاوز قرار دی ہے[28]۔ ہدیۃ العارفین کے مؤلف اسماعیل پاشا بغدادی نے ان کی چار سو چھہتر کتابوں اور رسالوں کے نام لکھے ہیں[29]۔ بروکلمن اپنی تحقیق میں ایک سو پچاس کتب اور رسائل تک پہنچتا ہے[30]۔ کورکیس عوّاد جس نے اس ضمن میں خاصی چھان بین کی ہے اس نے پانچ سو ستائیس کتابوں کے ناموں تک دسترس پائی ہے[31]۔

سب سے آخر میں عثمان یحییٰ نے اپنی تحقیقات اور تنقیحات کی بنا پر آٹھ سو اڑتالیس کتابوں اور رسالوں کا نام لیا ہے[32]۔ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ابن عربی نے خود لکھا ہے کہ میرے بعض دوستوں نے مجھے بتایا کہ وہ میری چار ہزار تحریروں کو معرضِ ضبط میں لائے ہیں[33]۔ یہ یقیناً محلِ نظر، بعید از قیاس اور غیر اغلب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اُن کی پانچ سو گیارہ تالیفات کے نام و نشان کا ذکر کیا ہے جن میں سے بعض تو یقیناً انہی کی

تالیفات ہیں اور بعض کے متعلق گمان غالب ہے کہ ان کے قلم سے نکلی ہیں؛ تاہم یہ وسیلہ ان کے آثار کی عظمت، ان کی معلومات کی کثرت، ان کی ہمہ دانی اور محنت و جانفشانی پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے قارئین کو اُن کی تالیفات و تصنیفات کے ناموں سے آشنائی ہو جائے گی۔ اپنی اس یادداشت میں ہم سب سے پہلے ان کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کو انھوں نے اپنے مذکورہ بالا خط اور رسالہ میں خود اندراج کیا ہے۔ بعد ازاں ہم ان کی تمام تالیفات کی طرف رجوع کریں گے۔ جن کا تذکرہ مختلف کتابوں میں درج ہے یا لائبریریوں میں پایا جاتا ہے:۔

۱۔ کتاب الاباءِ العلویات والامہاتِ السفلیات والمولدات (کتاب شج)
۲۔ کتاب الابداع والاختراع (کتاب الثاء)
۳۔ کتاب الادب۔
۴۔ الاجوبة العربیه عن المسائل الیوسفیه۔
اُن کے کسی یوسف نامی دوست نے جو مسائل اُن سے پوچھے ابنِ عربی نے جواب دیئے ہیں:۔
۵۔ الاجوبة علی المسائل المنصوریه (یہ کتاب سو سوالوں پر مشتمل ہے۔ ان کے ایک منصور نامی دوست نے ان سے سوال کیے ہیں، جن کے ابنِ عربی نے جواب لکھے ہیں۔)
۶۔ الاحتفال فیما کان علیه رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم من سنن رستی) الاحوال (سنن رسولؐ کو یکجا کرنے کے سلسلہ میں)
۷۔ کتاب الاحجار المتفجرة والمتشققة والهابطة (کتاب رب)
۸۔ کتاب الاحدیه (کتاب الالف) یہ کتاب باری تعالیٰ کی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔ نیز اس حقیقت کو آشکار کرتی ہے کہ واحد ظہور کے مراتب میں ظاہر ہے۔ اعداد ظہور پذیر ہوتے ہیں اور مٹ جاتے ہیں لیکن واحد بدستور قائم و دائم رہتا ہے۔
۹۔ کتاب الاحسان (کتاب شین)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۰۔ اختصار سیرۃ النبی صلعم۔
۱۱۔ الاربعین حدیثۃ المتقابلہ والاربعین الطوالات۔[۳۴]
۱۲۔ الارتقاء الی انتضاض ابکار البقاء المخدرات بخیمات اللقاء
تین سو ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کے دس حصے ہیں۔ گویا تین ہزار حصوں
پر مشتمل ہے۔
۱۳۔ کتاب الارواح (کتاب ھب)
۱۴۔ کتاب الازل (کتاب التاء)[۳۵]
۱۵۔ کتاب الاسرا الی المقام الاسراء۔[۳۶]
۱۶۔ کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار (کتاب رب)
۱۷۔ کتاب الاسو والرسم۔
۱۸۔ کتاب الاسماء (کتاب بج)
۱۹۔ کتاب الاشارات فی اسرار الاسماء الالھیہ والکنایات۔
۲۰۔ کتاب اشارات القرآن فی عالم الانسان۔
۲۱۔ کتاب الاعراف۔
۲۲۔ کتاب الاعلاق فی مکارم الاخلاق۔
۲۳۔ کتاب الاعلام باشارات اہل الالہام والانہام فی شرح الاعلام۔[۳۷]
۲۴۔ کتاب الافراد وذوی الاعداد۔
۲۵۔ کتاب الامر والخلق۔
۲۶۔ کتاب الامر والمحکم المربوط فی معرفۃ ما یحتاج الیہ اہل
طریق اللہ تعالیٰ من الشروط۔[۳۸]
۲۷۔ کتاب الانزال الغیوب علی مراتب القلوب۔
۲۸۔ کتاب الانزلات الوجودیۃ من الخزائن الجودیۃ۔
۲۹۔ کتاب انس المنقطعین برب العالمین (ہر شے سے انقطاع کرکے رب العالمین

کے ساتھ ملنے والوں کے بارے میں۔
۳۰۔ کتاب الانسان الکامل والاسم الاعظم (یا کتاب عد)
۳۱۔ کتاب الانسان (کتاب ذا)
۳۲۔ کتاب انشاء الجداول والدوائر والدقائق والرقائق والحقائق۔[۳۹]
۳۳۔ کتاب انوار الفجر فی معرفۃ المقامات والعاملین علی الاجر وعلی
غیر الاجر۔ اس کتاب کا نام انوار الفجر اس لیے رکھا ہے کہ انھوں نے ہمیشہ اسے
فجر (تڑکے) یا طلوع آفتاب کے وقت لکھا۔
۳۴۔ رسالۃ الانوار فیما یمنح صاحب الخلوۃ من الاسرار۔[۴۰]
۳۵۔ کتاب الاولین۔
۳۶۔ کتاب الایجاد الکونی والمشہد العینی بحضرۃ الشجرۃ
الانسانیۃ والطیور الاربعۃ الروحانیۃ۔
۳۷۔ کتاب ایجاز البیان فی الترجمۃ عن القرآن۔
۳۸۔ کتاب الباء (کتاب فاء) اس میں توالد وتناسل یعنی افزائش نسل
انسانی کی طرف اشارات ہیں۔
۳۹۔ کتاب البروج (کتاب ذب)
۴۰۔ البغیۃ فی اختصار کتاب الحلیۃ۔[۴۱]
۴۱۔ کتاب البقا (کتاب قد)
۴۲۔ کتاب تاج التراجم۔[۴۲]
۴۳۔ کتاب تاج الرسائل ومنہاج الوسائل۔[۴۳] یہ مؤلف کے اپنے اور خانہ کعبہ
کے مابین مکالمات ہیں جو سات رسالوں پر مشتمل ہے۔
۴۴۔ کتاب التجرید والتفرید۔
۴۵۔ کتاب التجلیات۔[۴۴]
۴۶۔ کتاب التحفۃ الطرفۃ۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۴۷۔ کتاب التحقیق فی شأن سر الذی وترقی نفس الصدیق بالتحقیق فی الکشف عن سر الصدیق ۔

۴۸۔ کتاب التحکیم والشطح ۔

۴۹۔ کتاب التحلیل والترکیب (کتاب شاء)

۵۰۔ کتاب التحویل (کتاب تا)

۵۱۔ کتاب التدبیر والتفصیل (کتاب با)

۵۲۔ کتاب التدلی والتدنی (رہنمائی کرنے والی اور قریب کرنے والی ۔

۵۳۔ کتاب ترتیب الرحلۃ ۔ انھوں نے اس کتاب میں مشرقی شہروں میں اپنے مشاہدات کو قلمبند کیا ہے ۔ ایک حصے کو ان مشائخ کرام کے تذکرہ کے لیے مختص کر دیا گیا ہے جن کی زیارت کی سعادت نصیب ہوئی اور اُن سے احادیث پیغمبر یا مفید مطلب حکایات یا اشعار سنے ۔ وُہ حکایات اور وہ اشعار خواہ انھوں نے خود سنے ہوں خواہ دوسروں کی زبانی روایت کیے ہوں ۔

۵۴۔ کتاب ترجمان الاشواق[۴۵] ۔

۵۵۔ کتاب النسخہ سنر ۔ (بمعنی انفس)

۵۶۔ کتاب التلوین والتمکین ۔

۵۷۔ کتاب التنزلات الطہارت فی اسرار الطہارت والصلوٰۃ الخمس والایام المقدرۃ الاصلیۃ ۔

۵۸۔ کتاب النوازہ والھجوم ۔

۵۹۔ کتاب الجامع (کتاب القاف) یا کتاب الجلالۃ العظمیہ ۔ یہ کتاب معرفت الجلال کے بیان پر مشتمل ہے اور کثرت مطلقیت اور لزومیت کے وسائل سے دلالت کی ہے ۔

۶۰۔ کتاب الجسم (نج)

۶۱۔ کتاب الجسو ونجید ۔

۶۲۔ کتاب جلاء القلوب فی اسرار علام الغیوب ۔ ان کے اپنے کہنے کے مطابق یہ کتاب ان کی حیات ہی میں مفقود ہو گئی تھی ۔

۶۳۔ کتاب الجلال والجمال ۔

۶۴۔ کتاب الجلی فی کشف الولی ۔ (ولی کے کشف کے سلسلہ میں کتاب جلی)

۶۵۔ کتاب الجمع والتفصیل فی اسرار معانی التنزیل ۔ یہ کتاب قرآن حکیم کی تفسیر ہے جو سورہ کہف کی آیت واذ قال موسیٰ لفتاہ لا ابرح تک ہے اور چھپالیس جلدوں سے بھی زیادہ پر مشتمل ہے ۔ ہر آیت میں بالترتیب جلال، جمال اور اعتدال کے متعلق گفتگو ہے ۔ حضور محمد مصطفیٰ کامل وراثت کے لحاظ سے مقام کمال کو مقام برزخ اور کمال لکھا ہے ۔

۶۶۔ کتاب الجنۃ (کتاب مد)

۶۷۔ کتاب الجود ۔ اس کتاب میں عطا، بخشش، سخاوت، ہبہ، رشوت اور ہبہ کے متعلق اشارات ہیں ۔

۶۸۔ کتاب الحال والمقام والوقت ۔

۶۹۔ کتاب الحجب المعنویہ عن الذات الھویہ ۔

۷۰۔ کتاب الحد والمطلع ۔

۷۱۔ کتاب الحرف والمعنیٰ ۔

۷۲۔ کتاب الحرکۃ (کتاب شج)

۷۳۔ کتاب الحشرات (کتاب ضب)

۷۴۔ کتاب الحسنرۃ (کتاب مد)

۷۵۔ کتاب الحق (کتاب سا)

۷۶۔ کتاب الحق المخلوق ۔ اپنے ہی لکھے ہوئے کے مطابق اس کتاب کے سلسلہ میں انھوں نے قرآن پاک کی درج ذیل آیت شریفہ سے استفادہ کیا ہے ۔ وَمَا خلقنا السموات والارض وما بینھما الا بالحق[۴۶] ۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۷۷۔ کتاب الحق والباطل۔

۷۸۔ کتاب الحکم والشرائع الصحیحہ والسیاسیۃ۔ صحیح احکام شریعت اور سیاست کے بارے ہیں۔

۷۹۔ کتاب الحکمۃ الالٰھیۃ فی معرفۃ الملامیۃ۔

۸۰۔ کتاب الحکمۃ والمحبوبیۃ (کتاب ابدال)

۸۱۔ کتاب الحلی فی استنن الروحانیات والملاء الاعظم[۴۸]۔

۸۲۔ کتاب الحمد (کتاب عا)

۸۳۔ کتاب الحیا (کتاب حا)

۸۴۔ کتاب حلیۃ الابدال وما یظہر عنہا وعلیہا من المعارف والابدال[۴۹]۔

۸۵۔ کتاب الختم والطبع۔

۸۶۔ کتاب الخزائن العلمیہ (کتاب قو)

۸۷۔ کتاب الخصوص والعموم۔

۸۸۔ کتاب الخوف والرجاء۔ (امید وبیم)

۸۹۔ کتاب الخیال (کتاب نب)

۹۰۔ کتاب الخیرۃ (کتاب ثا)

۹۱۔ کتاب الدرۃ والفاخرہ فی ذکر من انتفعت فی طریق الآخرۃ[۵۰] (آخرت کی راہ میں فائدہ اٹھانے والے لوگ)۔ یہ کتاب اُن صوفیائے کرام کے حالات مقامات کے متعلق ہے جن کی زیارت کی ابن عربی کو سعادت نصیب ہوئی اور جن کے مبارک انفاس کی برکتوں سے وہ مستفیض ہوئے۔

۹۲۔ کتاب الدعا والاجابۃ (کتاب فج)

۹۳۔ کتاب اللذۃ والالم (کتاب نا)

۹۴۔ کتاب الذخائر والاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق[۵۱]۔

۹۵۔ کتاب الرجعۃ والخلعہ۔

۹۶۔ کتاب الرحمۃ (کتاب قب) یہ کتاب رحمت، نرمی، رقت اور شفقت کی تخصیص وعمومیت کے ابواب پر مشتمل ہے۔

۹۷۔ کتاب الرسالۃ والنبوۃ والولایۃ والمعرفۃ (کتاب کہ)

۹۸۔ کتاب الرغبۃ والرھبۃ۔

۹۹۔ کتاب الرقبۃ (کتاب غد)

۱۰۰۔ کتاب الرقم (کتاب الطاء) اس کتاب میں خط وکتابت اور اشارات و علاماتی حروف کی طرف اشارات ہیں۔

۱۰۱۔ کتاب الرمز فی حروف اوائل السور (کتاب عج)

۱۰۲۔ کتاب الروائح والانفاس (کتاب کب)

۱۰۳۔ کتاب روضۃ العاشقین۔

۱۰۴۔ کتاب روح القدس فی مناصحۃ النفس[۵۲]۔

۱۰۵۔ کتاب الریاح واللواقح وکتاب ریح العقیم۔

۱۰۶۔ کتاب الریاضیۃ والتجلی۔

۱۰۷۔ کتاب زیادۃ کبد النون۔ (کتاب ضب)

۱۰۸۔ کتاب الزلفہ (کتاب شج)

۱۰۹۔ کتاب الزمان (کتاب شج)

۱۱۰۔ کتاب السادن والاقلید[۵۳]

۱۱۱۔ کتاب سبب تعشق النفس بالجسم وما یقاسی من الالم عند فراقہ بالموت۔

۱۱۲۔ کتاب ستۃ وتسعین۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں "میم" واو اور نون کے متعلق بحث ہے کہ ان کا آخری حرف پھر اولین ہی کی طرف لوٹ آتا ہے مثال کے طور پر میم ہے (م ی م) اور واو ہے (والف و) اور ن ہے (ن ون) ستۃ وتسعین بمعنی چھیانوے (۹۶)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۱۳- کتاب الستر والجلوة۔ (خلوت وجلوت)

۱۱۴- کتاب السراج والوھاج فی شرح الحلاج۔

۱۱۵- کتاب السر (کتاب النون)

۱۱۶- کتاب السر المکشوف فی المدخل الی العمل بالحروف۔

۱۱۷- کتاب السجود القلب (کتاب رج)

۱۱۸- کتاب الشاھد والمشاھد (شاہد ومشہود)

۱۱۹- کتاب الشأن[54]

۱۲۰- کتاب شرح الاسماء۔

۱۲۱- کتاب الشریعة والحقیقة۔

۱۲۲- کتاب شفاء العلیل فی ایضاح السبیل۔ یہ کتاب پند وموعظت پر مشتمل ہے جیسا کہ عنوان کے مطلب سے ظاہر ہے کہ بیمار کو شفا دینے والی اور راستے کو واضح کرنے والی کتاب)

۱۲۳- کتاب الصادر والوارد (کتاب الزای)

۱۲۴- کتاب الصحو والسکر۔

۱۲۵- کتاب الطالب والمجذوب۔

۱۲۶- کتاب الطیر (کتاب شب)

۱۲۷- کتاب الظلال والظلال والضیاء۔

۱۲۸- کتاب العالم (کتاب سج)

۱۲۹- کتاب العباد۔

۱۳۰- کتاب العبادة والاشارہ۔

۱۳۱- کتاب العبد والرب۔

۱۳۲- کتاب العربة والغربة۔

۱۳۳- کتاب العرش من مراتب الناس الی الکثیب۔ (کتاب طج)

۱۳۴- کتاب العزت (کتاب المیم) اس کتاب میں احسان، قہر، غلبہ اور عجز وقصور کی طرف اشارات ملتے ہیں)

۱۳۵- کتاب العشق (کتاب رد)

۱۳۶- کتاب العُقلة المستوفز فی احکام الصنعه الانسانیه وتحسین الصنعة الایمانیه[55]

۱۳۷- کتاب العظمہ (کتاب الغین) اس کتاب میں ذات باری تعالیٰ کے جلال وعظمت وجبروت وہیبت کی طرف اشارات ہیں۔

۱۳۸- کتاب العلم (کتاب الفاء)

۱۳۹- کتاب عنقاء مغرب[56]۔

۱۴۰- کتاب العوالی فی اسانید الاحادیث۔

۱۴۱- کتاب العین فی خصوصیة سید الکونین۔

۱۴۲- کتاب الغایات (کتاب طہ)

۱۴۳- کتاب الغیب (کتاب تذ)

۱۴۴- کتاب الغیبة والحضور (غیب وحضور)

۱۴۵- کتاب الغیرة والاجتہاد۔

۱۴۶- کتاب الفرق بین الاسم والنعت والصفه۔

۱۴۷- کتاب الفرقة والخرقه۔ (کتاب عب)

۱۴۸- کتاب الفتوح والمطالعات۔

۱۴۹- کتاب فتوحات مکیة[57]۔ اس کتاب کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے[58]۔ ابن عربی کا اعتقاد ہے کہ اس جیسی کتاب نہ ماضی میں کبھی لکھی گئی ہے اور نہ مستقبل میں کبھی لکھی جائے گی[59]۔

۱۵۰- کتاب الفصل والوصل (ہجر ووصال)

۱۵۱- کتاب فصوص الحکم[60]۔ اس کتاب کے متعلق بھی پہلے ذکر آچکا ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۵۲۔ کتاب الفلک والسماء (کتاب واللام)

۱۵۳۔ کتاب الفلک وکتاب الفلک المشحون (کتاب لج)

۱۵۴۔ کتاب الفنا والبقاء۔

۱۵۵۔ کتاب الفهوانیۃ (کتاب اللقاء) "الحضرة والقول" کے نام کا بھی اسی پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس کتاب میں علم کلام، منطق و فلسفہ، حدیث و داستان اور ایسے ہی علوم کے متعلق اشارات ہیں۔

۱۵۶۔ کتاب القبض والبسط۔

۱۵۷۔ کتاب القدر (کتاب ص)

۱۵۸۔ کتاب القدرة (کتاب عد)

۱۵۹۔ کتاب القدس : (کتاب الراء)

۱۶۰۔ کتاب القدم ۔ (کتاب الخاء)

۱۶۱۔ کتاب القدم (کتاب السین)

۱۶۲۔ کتاب القرب والبعد۔

۱۶۳۔ کتاب القسطاس (کتاب طب)

۱۶۴۔ کتاب القسم الالٰهی بالاسم الربانی (اللہ کے نام سے قسم کھانا)

۱۶۵۔ کتاب القشر واللب۔

۱۶۶۔ کتاب القلم (کتاب صخ)

۱۶۷۔ کتاب القیومیہ (کتاب الجیم)

۱۶۸۔ کتاب الکتب۔ القرآن والفرقان واصناف الکتب کالمسطور والمرقوم والحکیم والمبین والمحصی والمتشابہ وغیر ذالک۔

۱۶۹۔ کتاب الکرسی (کتاب زج)

۱۷۰۔ کتاب الکشف۔

۱۷۱۔ کتاب کشف السرائر فی موادد الخواطر (دلوں میں گزرنے والی باتوں کے رازوں کو فاش کرنے کے بارے میں)

کشف المعنی عن سر اسماء اللہ الحسنیٰ۔

کتاب کن (کتاب غلی) اس کتاب میں فعالیت ذات اور تکوین کائنات کے متعلق اشارات ہیں۔

کتاب کنز الابرار فیما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الادعیہ والاذکار۔

کتاب کنہ ما لا بد للمرید منہ۔

کتاب اللذة والالم (کتاب نا)

کتاب اللطائف والعوارف۔

کتاب اللمہ والهمہ۔

کتاب اللوائح فی شرح النصائح۔

کتاب اللوح (کتاب لج)

کتاب اللوامع والطوالع۔

کتاب ما لا یعول الا علیہ فی طریق اللہ۔

المبادی والغایات فیما تحتوی علیہ حروف المعجم من العجائب والآیات۔

متابعۃ القطب فی حضرت القرب یا متابعۃ القطب فی حضرت القرب۔

کتاب انبیاء، رسولوں، عارفوں اور روحانی اصحاب کے بارے میں بہت سے مسائل پر مشتمل ہے۔

کتاب المبدئیین والمبادی (کتاب عنب) یہ کتاب اپنے اصل کی طرف لوٹنے کا اشارہ کرتی ہے کہ دنیا ہر لمحہ اور ہر لحظہ اسی اصل کی طرف راجع ہے۔

کتاب المبشرات۔ اس کتاب میں ان خوابوں کی نسبت سے بحث کی ہے جن سے انہیں علمی فوائد حاصل ہوئے اور جن کی بناء پر نیک کاموں کی طرف رغبت ہوئی۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۸۷- کتاب المثلثات الوارده فی القرآن العظیم ۔مثل قوله تعالیٰ
لا فارض ولا بکر عوان وقوله تعالیٰ۔ ولا تجهر بصلاتک
ولا تخافت بها وابتغ بین ذالک سبیلا۔ وہ بیل نہ بالکل بوڑھا
نہ بہت بچہ ہو بلکہ پٹھا ہو دونوں عمروں کے وسط میں۔ اور اپنی نمازیں نہ تو بہت
پکار کر پڑھیے اور نہ بالکل چپکے چپکے ہی پڑھیے اور دونوں کے درمیان ایک طریق
اختیار کیجیے۔

۱۸۸- کتاب المبشرات من الاحلام بما روی عن النبی (ص) من الاخبار
فی المنام۔

۱۸۹- کتاب النجد والبقاء (کتاب الیاء)

۱۹۰- کتاب محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار۔ یہ کتاب ادبیات
اور اخبار واحادیث پر مشتمل ہے۔

۱۹۱- کتاب المحجة البیضاء۔ اس کتاب کو مکہ میں لکھنا شروع کیا۔ اس ک
طہارت ونماز والا بیان دو جلدوں میں پایہ تکمیل کو پہنچا ہے۔ اس کی تیسری
کو بھی شروع کیا مگر اس کا آخری حصہ کہیں ہمارے ہاتھ نہیں لگا۔

۱۹۲- کتاب المحق والسحق۔

۱۹۳- کتاب المحکم فی المواعظ والحکم و آداب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآ

۱۹۴- کتاب المحو والاثبات۔

۱۹۵- مختصر صحیح ابوعیسیٰ ترمذی۔

۱۹۶- مختصر صحیح بخاری۔

۱۹۷- مختصر صحیح مسلم۔

۱۹۸- مختصر کتاب المحلی فی الخلاف العالی تالیف ابن حزم اندلسی۔

۱۹۹- کتاب المسبعات الوارده فی القرآن مثل قوله تعالیٰ
خلق سبع سموات۔ وقوله تعالیٰ۔ وسبعة اذا رجعتم۔ (الیغی

ہیں سات کے ہندسے سے جو چیزیں مراد ہیں۔

۲۰۰- کتاب مشاهد الاسرار القدسیه ومطالع الانوار الالٰهیه۔

۲۰۱- کتاب مشکوٰۃ الانوار فیما روی عن اللہ تعالیٰ من الاخبار۔

۲۰۲- کتاب المشیئة (کتاب الصاد) اس کتاب میں تمنا، ارادہ، شہود، خاطر ربانی
یا خاطر اول، عزم، نیت، قصد اور ہمت کی طرف اشارات ہیں۔

۲۰۳- کتاب المصباح فی الجمع بین الصحاح۔

۲۰۴- کتاب المعارج والمعراج (کتاب الظاء)

۲۰۵- کتاب المعارف الالٰهیه واللطائف الربانیه۔ یہ کتاب نظم
کی صورت میں ہے۔

۲۰۶- کتاب المعلوم بین عقائد علماء الرسوم۔

۲۰۷- کتاب المقنع فی ایضاح السهل الممتنع۔

۲۰۸- کتاب مفاتیح الغیب (کتاب غ)

۲۰۹- کتاب المفاضله (کتاب ش)

۲۱۰- کتاب مفتاح افعال الهام التوحید وایضاح اشکال اعلام المرید
فی شرح احوال الامام ابی یزید۔ جن دنوں وہ مغربی بلاد میں کراتہ سبتہ میں
تھے، خداوند تعالیٰ نے ایک خواب میں انھیں اس کتاب کے لکھنے کا اشارہ دیا۔
جب علی الصبح فجر سے کچھ پہلے بیدار ہوئے تو فرمان خداوندی کو بجا لاتے ہوئے اس
کتاب کو لکھنے میں مصروف ہو گئے۔

۲۱۱- کتاب مفتاح السعادۃ۔ اس کتاب میں صحیح مسلم، بخاری شریف اور ترمذی کی بعض
احادیث کو یکجا جمع کیا گیا ہے۔

۲۱۲- کتاب مفتاح السعادۃ فی معرفة المدخل الی طریق الارادہ۔

۲۱۳- کتاب المکان (کتاب ج)

۲۱۴- کتاب المکروم والاصطلام۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۱۵ - کتاب الملك (کتاب العین)

۲۱۶ - کتاب الملك (کتاب لب)

۲۱۷ - کتاب الملك والملکوت -

۲۱۸ - کتاب المناظرہ بین الانسان والحیوان -

۲۱۹ - کتاب المنتخب فی مآثر العزب -

۲۲۰ - کتاب المنهج السدید فی ترتیب احوال الامام البطامی ابی یزید -

۲۲۱ - کتاب مواقع النجوم ومطالع اهلّة الاسرار والنجوم -

۲۲۲ - کتاب المواقف فی معرفة المعارف - اُن کی اپنی تحریر کے مطابق یہ ایک بہت ضخیم کتاب ہے جو پندرہ جلدوں پر مشتمل ہے - ان کا یہ تخلیقی کارنامہ ان کی سب تالیفات کا جامع ہے -

۲۲۳ - کتاب الموعظة الحسنه -

۲۲۴ - کتاب المومن والمسلم والمحسن - (کتاب یا)

۲۲۵ - کتاب المیزان فی الحقیقة الانسان -

۲۲۶ - کتاب النّاد (کتاب ضد)

۲۲۷ - کتاب نتائج الاذکار فی المقربین والابرار -

۲۲۸ - کتاب نتائج الافکار فی حدائق الازهار -

۲۲۹ - کتاب النجم والسحر - (کتاب جج)

۲۳۰ - کتاب النحل (کتاب صع)

۲۳۱ - کتاب النشاءتین الدنیویه والاخرویه -

۲۳۲ - کتاب النکاح المطلق -

۲۳۳ - کتاب النمل (کتاب خب)

۲۳۴ - کتاب النوم والیقظه -

۲۳۵ - کتاب النون فی السر المکنون -

کتاب التواشی اللیلیه -

کتاب المنود (کتاب الهام) اس کتاب میں روشنی، اندھیرے، تاریکی، ... اور ظہور کے متعلق بحث و اشارات ہیں -

کتاب الوجد -

کتاب الموجود - (کتاب شا)

کتاب الوحی (کتاب خا)

کتاب الوسائل فی الاجوبه من عیون المسائل

کتاب الوقائع والصنائع -

کتاب الوَلَه -

کتاب الهباء (کتاب جج)

کتاب الهیاکل (کتاب نب)

کتاب الهو (کتاب الباء) یا الهوّیة الرّحمیّة - یہ کتاب عرفان و ... کے مبحث پر مشتمل ہے -

کتاب الهیبت والانس -

کتاب الیاء (کتاب العین) اس کتاب میں دیدار، مشاہدہ، کشف و مکاشفہ، تجلّی، طالع، ذوق، شرب، اور ایسے ہی دیگر موضوعات پر بحث ہے -

کتاب آداب القوم -

کتاب الاجابة علی اسئلة الترمذی یا "الجواب المستقیم عما سئل عنه الترمذی الحکیم - (ان چیزوں کے بارے میں جو ترمذی حکیم ... پوچھی گئیں سیدھا جواب)

ابن عربی نے سن چھ سو تیس میں سلطان ملک مظفر بہاؤالدین غازی ابن ملک عادل کے لیے جو رسالہ لکھا اس میں مشائخ کرام کی ایک کثیر تعداد اور اپنی بہت سی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تالیفات کا ذکر کیا ہے۔ یہ رسالہ ابن عربی کے مشائخ و اساتذہ اور اُس
تالیفات و تصنیفات کے سلسلہ میں ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ اس
متعلق ہم اس سے پیشتر بھی ذکر کر چکے ہیں۔

۲۵۲۔ کتاب الاجوبة علی مسائل شمس الدین اسماعیل بن سود کی
النوری بحلب[۲۷]۔ اس رسالے میں بہت بلند و بالا بحث کی گئی ہے جس
سمجھنے میں عام آدمیوں کی ہمت جواب دے جاتی ہے۔

۲۵۳۔ کتاب الاجوبة اللائقة عن الاسئلة الفائقه۔

۲۵۴۔ کتاب الاحادیث القدسیہ۔

۲۵۵۔ کتاب اسرار الحروف۔

۲۵۶۔ کتاب اسرار الخلوة۔

۲۵۷۔ اسرار الذات۔

۲۵۸۔ اسرار الوحی فی المعراج۔

۲۵۹۔ اسرار الوضو۔

۲۶۰۔ اسفار فی سفر نوح۔

۲۶۱۔ الاصطلاحات الصوفیة[۲۸]۔

۲۶۲۔ اصول المنقول۔

۲۶۳۔ الاعلام فیما بنی علیه السلام۔

۲۶۴۔ الافادة لمن ارادالاستفادہ۔

۲۶۵۔ الافاضة فی علم الریاضة۔

۲۶۶۔ الامام المبین الذی لا ید خله ریب و لا تخمین۔

۲۶۷۔ الانتصار[۲۹]

۲۶۸۔ انخراق الجنود الی الجلود وانفلاق الشهود الی السجود۔

۲۶۹۔ انشا الجسوم الانسانیه۔

۲۷۰۔ انشاء الدوائر الاحاطیة علی الدقائق علی مضاهاة
الانسان للخالق والخلائق۔

۲۷۱۔ الانوار[۳۰]۔

۲۷۲۔ اوراد الاسبوع۔ (ہفتہ بھر کے اوراد و وظائف)

۲۷۳۔ اوراد الایام واللیالی۔

۲۷۴۔ بحر الشکر فی نهر الفکر۔

۲۷۵۔ البحر المحیط الذی لا یسمع لموجه غطیط[۳۱]۔

۲۷۶۔ بغیة من خاتمة رسالة الرد علی الیهود فی بیان المعنی
الموعود۔

۲۷۷۔ بلغة الغواص فی الاکوان الی معدن الاخلاص فی معرفة الانسان[۳۲]

۲۷۸۔ بیان الاسرار للطالبین الابرار۔

۲۷۹۔ البیان فی الحقیقة الانسان۔

۲۸۰۔ تائیة ابن عربی۔ یہ ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع یوں ہے ؎
"تنزهت لما ان حضرت بحضرتی ۔ و وحدت فی ذاک المقام
بنظرة۔ (جب میرے حضور میں حاضر ہوئی تو پاک ہو گئی اور اُس مقام پر
اس کی نگاہ تیز ہو گئی)

۲۸۱۔ تجلی الاشاره من طریق السر۔

۲۸۲۔ تجلیات الشاذلیه فی الاوقات السحریه۔

۲۸۳۔ تجلیات عرائس النصوص فی منصات حکم الفصوص[۳۳]۔

۲۸۴۔ تحریر البیان فی تقریر شعب الایمان و رتب الاحسان۔

۲۸۵۔ تحفة السفرة الی حضرة البررة[۳۴]۔

۲۸۶۔ تحقیق الباء و اسرارها۔

۲۸۷۔ التدقیق فی بحث التحقیق۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۸۸- تذکرة التوابین -

۲۸۹- تذکرة الخواص وعقیدة اهل الاختصا

۲۹۰- ترتیب السلوک الی ملک الملوک -

۲۹۱- ترجمان الالفاظ المحمدیه -

۲۹۲- تشنیف الاسماع فی تعریف الابداع -

۲۹۳- تفسیر آیة الکرسی -

۲۹۴- تفسیر قوله تعالی یا بنی آدم -

۲۹۵- التقدیس الانور نصیحة الشیخ الاکبر -

۲۹۶- تلقیح الاذهان -

۲۹۷- تمهید التوحید -

۲۹۸- تنزل الارواح بالروح و دیوان المعارف الالهیه واللطائف ال

۲۹۹- تنزل (تنزلات) الاملاک للاملاک فی حرکات الافلا

۳۰۰- تنزلات اللیلیه فی الاحکام الالهیه -

۳۰۱- ثواب قضاء حوائج الاخوان واغاثة اللهفان -

۳۰۲- جامع الاحکام فی معرفة الحلال والحرام -

۳۰۳- جامع الوصایا -

۳۰۴- جذوة الاصطلاء وحقیقة الاجتلاء -

۳۰۵- الجفر الابیض - (اسرار حروف کی بحث کا علم)

۳۰۶- جفر الامام علی ابن ابی طالب (علیه السلام)

۳۰۷- الجفر الجامع -

۳۰۸- جفر النهایة ومبتین خبایا اسرار کنوز البدایة والغایة

۳۰۹- الجلا فی استنزال الملاء الاعلی

۳۱۰- الجلالة وهو کلمة الله ۵۸۶ھ

۳۱۱- الجواب عن الابیات الوارده -

۳۱۲- جواب عن مساءلة وهی السبحة السوداء الهیولی -

۳۱۳- الحج الاکبر -

۳۱۴- حروف الکلمات وحروف الصلوات -

۳۱۵- حزب التوحید -

۳۱۶- حزب الدور الاعلی -

۳۱۷- حزب الفتح -

۳۱۸- حوز الحیاة -

۳۱۹- خاتمة رسالة الرد علی الیهود -

۳۲۰- خروج الشخوص من بروج الخصوص -

۳۲۱- خلق الافلاک -

۳۲۲- خلق العالم و منشاء الخلیفة -

۳۲۳- الخلوة "یا" آداب السلوک فی الخلوة -

۳۲۴- الدر المکنون فی العقد المنظوم -

۳۲۵- الدرة الناصعة من الجفر والجامعه -

۳۲۶- الدرة البیضاء فی ذکر مقام العلو الاعلی -

۳۲۷- دعاء لیلة النصف من شعبان و دعاء آخر السنه و دعاء اول السنه و دعاء یوم عاشوره -

۳۲۸- دعاء یوم عرفه -

۳۲۹- الدواهی والنواهی -

۳۳۰- الدور الاعلی (والدر الاعلی)

۳۳۱- دیوان -

۳۳۲- دیوان اشراق البهاء الامجد علی ترتیب حروف الابجد -

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۳۳۳- دیوان المرتجلات -

۳۳۴- ردّ معانی الآیات المتشابہات الی معانی الآیات المحکمات۔[۱۵۸]

(سلسلہ مذکورہ میں عوام کے معانی کی تردید)

۳۳۵- رسالۃ ارسلتھا الاصحاب الشیخ عبد العزیز بن محمد المہدوی

(وہ خط جو ابن عربی نے شیخ عبد العزیز بن محمد المہدوی کے ساتھیوں کو لکھا)

۳۳۶- رسالۃ الاستخارہ -

۳۳۷- الرسالۃ البرزخیہ -

۳۳۸- رسالۃ التوحید -

۳۳۹- رسالۃ فی آداب الشیخ و مرید -

۳۴۰- رسالۃ فی الاحادیۃ -

۳۴۱- رسالۃ فی احوال تقع لاھل الطریق -

۳۴۲- رسالۃ فی الاستعداد الکلی -

۳۴۳- رسالہ فی اسمعہ تعالیٰ الحسیب -

۳۴۴- رسالہ فی بعض احوال النقباء -

۳۴۵- رسالہ فی بیان سلوک طریق الحق -

۳۴۶- رسالہ فی بیان مقدار سنۃ السرمد یتین وتعیین الایام الالھیۃ -

۳۴۷- رسالہ فی تحقیق وجوب الواجب لذاتہ -

۳۴۸- رسالہ فی ترتیب التصوف علی قولہ تعالیٰ (التائبون العابدون) الآیۃ[۱۵۹]

۳۴۹- رسالہ فی التصوف -

۳۵۰- رسالہ فی تصویر آدم علی صورۃ الکمال -

۳۵۱- رسالہ فی الجواب عن سؤال عبد اللطیف البغدادی -

۳۵۲- رسالہ فی الحشر الجسمانی -

۳۵۳- رسالہ فی الحکمۃ -

۳۵۴- رسالہ فی رجال الغیب -

۳۵۵- رسالہ فی رقائق الروحانیہ -

۳۵۶- رسالہ فی سلسلۃ الخرقۃ -

۳۵۷- رسالہ فی شرح مبتداء الطوفان -

۳۵۸- رسالہ فی طریق التوحید -

۳۵۹- رسالہ فی علم الزایرجۃ[۱۶۰] -

۳۶۰- رسالہ فی معرفۃ اللہ تعالیٰ -

۳۶۱- رسالہ فی معرفۃ نفس والروح -

۳۶۲- رسالہ فی نعت الارواح -

۳۶۳- الرسالۃ القبطیہ -

۳۶۴- الرسالۃ القدسیہ -

۳۶۵- رسالۃ القلب وتحقیق وجوھہ المقابلہ لحضرات الرب -

۳۶۶- رسالۃ الی الامام فخر الدین الرازی[۱۶۱] -

۳۶۷- الرسالۃ المریتیہ -

۳۶۸- الرسالۃ المُھیمنیۃ

۳۶۹- الرسالۃ الموقظۃ -

۳۷۰- رشح الزلال فی شرح الالفاظ المتداولہ بین ارباب الاحوال -

۳۷۱- رشح المعین فی کشف معنی النبوۃ -

۳۷۲- الزّھر الفائح فی ستر العیوب والقبائح -

۳۷۳- سَجَنْجَلُ[۱۶۲] الارواح ونقوش الالواح -

۳۷۴- سر المُحبّۃ -

۳۷۵- السّر المکتوم -

۳۷۶- السؤال عن افضل الذکر -

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

٣٧٧- الشجرة النعمانية والرموز الجفرية فى الدولة العثمانـ

٣٧٨- شجرة الوجود والبحر المورود.

٣٧٩- شجون المشجون وفنون المفتون.

٣٨٠- شرح تائية ابن الفارض في التصوف.

٣٨١- شرح حديث قدسى ومسائل

٣٨٢- شرح حزب البحر.

٣٨٣- شرح حكم الولاية.

٣٨٤- شرح خلع النعلين[٩٢].

٣٨٥- شرح رسالة الاستخارة.

٣٨٦- شرح روحية الشيخ على الكردى.

٣٨٧- شرح مقامات العارفين فى الاخلاص الى درجة المراتب اليقـ

٣٨٨- شرح منظومة الحروف التى مطلعها "الحمد للنور المبين الهاد

٣٨٩- شعب الايمان.

٣٩٠- شفاء الغليل وبرء العليل فى المواعظ.

٣٩١- شق الجيب ورفع حجاب الريب فى اظهار اسرار الغيب.

٣٩٢- شمائل النبى (صلعم)

٣٩٣- شمس الطريقة فى بيان الشريعة والحقيقة.

٣٩٤- شموس الفكر المنقذة من كلمات الجبر والقدر.

٣٩٥- الشواهد[٩٣].

٣٩٦- الصحف الناموسية والسجف الناووسية.

٣٩٧- الصلاة الاكبرية[٩٤].

٣٩٨- الصلاة الفيضية.

٣٩٩- صلوات محى الدين ابن عربي.

٤٠٠- صيحة البوم بحوادث الروم.

٤٠١- صيغة الصلوٰة.

٤٠٢- الطب الروحانى فى العالم الانسانى.

٤٠٣- الطريقة.

٤٠٤- العبادلة.

٤٠٥- العجالة فى التوجه الاتم.

٤٠٦- عظة الالباب وذخيرة الاكتساب.

٤٠٧- عقائد الشيخ الاكبر محى الدين ابن عربي.

٤٠٨- العقد المنظوم والسر المختوم.

٤٠٩- علوم الحقائق وحكم الدقائق.

٤١٠- العلوم من عقائد علماء الرسوم.

٤١١- علوم الواهب.

٤١٢- عين الاعيان.

٤١٣- العين والنظر فى خصوصية الخلق والبشر.

٤١٤- عيون المسائل.

٤١٥- الغنى فى المشاهدات.

٤١٦- الغوامض والعواصم.

٤١٧- الفتوحات المدنية.

٤١٨- الفتوحات المصرية.

٤١٩- الفرق الست الباطله وذكر عددها.

٤٢٠- فضائل مشيخة عبد العزيز بن ابى بكر القرشى المهدوى.

٤٢١- الفناء في المشاهدة[٩٥].

٤٢٢- فهرست مؤلفات محى الدين بن عربي[٩٦].

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۴۲۳ - قاعدة فی معرفة التوحید -

۴۲۴ - قبس الانوار وبھجة الاسرار -

۴۲۵ - القربه وفلک الغربة -

۴۲۶ - قصیدة فی مناسک الحج -

۴۲۷ - القطب الامامین والمدلجین -

۴۲۸ - القطب والنقباء -

۴۲۹ - القول النفیس فی تفلیس الابلیس -

۴۳۰ کتاب الکتب -

۴۳۱ - کتاب النفس -

۴۳۲ - کتاب المعاریج -

۴۳۳ - کشف الاسرار وھتک الاستار [۹۷] - یہ قرآن مجید کی تفسیر ہے جو بیس جلدوں پر مشتمل ہے -

۴۳۴ - الکشف الالٰھی لقلب ابن عربی -

۴۳۵ - کشف سر الوعد وبیان علامة الوجد -

۴۳۶ - کشف الغطاء لاخوان الصفاء -

۴۳۷ - الکشف الکلی والعلم الانی فی علم الحروف -

۴۳۸ - کشف الکنوز -

۴۳۹ - الکلام فی قوله تعالیٰ " لا تدرکه الابصار " [۹۸]

۴۴۰ - الکنز المطلسم من السر المعظم فی علم الحروف -

۴۴۱ - کوکب الفجر فی شرح حزب البحر -

۴۴۲ - کون الله سَبَقَ قبل ان فَتَقَ وَرَتَقَ -

۴۴۳ - کیمیاء السعادہ لاھل الارادة -

۴۴۴ - لغت الارواح -

۴۴۵ - اللمع الانفیّة -

۴۴۶ - اللّمعة النورانیّة -

۴۴۷ - لواعج الاسرار ولوائح الانوار [۹۹] -

۴۴۸ - مالا بد منه الواردّ -

۴۴۹ - مالا یُعوّل علیه من احوال الفقراء والمتصوفین -

۴۵۰ - ماھیة القلب -

۴۵۱ - مائة حدیث وحدیث قدسیّه -

۴۵۲ - المباحث الحَلبیّه -

۴۵۳ - متابعة القلب فی حضرت القرب -

۴۵۴ - المدخل الی علم الحروف -

۴۵۵ - المدخل الی معرفة ماء خذ النظر فی الاسماء والکنایات الالھیّة الواقعة - فی الکتاب العزیز والسنّة -

۴۵۶ - المدخل الی المقصد -

۴۵۷ - مرآة العارفین فیما یتمیز بیتن العابدین -

۴۵۸ - مرآة العاشقین ومشکاة الصادقین -

۴۵۹ - مرآة المعانی لادراک العالم الانسانی -

۴۶۰ - مراتب التقویٰ -

۴۶۱ - مراتب علوم الوھب -

۴۶۲ - المسائل [۱۰۰] -

۴۶۳ - الشرقات المدنیّة فی الفتوحات الالھیه -

۴۶۴ - مشکاة المعقول المقتبسه من نورا لمنقول -

۴۶۵ - المضاودة فی علم الظاھر والباطن -

۴۶۶ - مظھرة عرائس المخبآت باللسان العربی -

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۴۶۷۔ معارج الالباب فی کشف الاوتا دوالاقطاب۔

۴۶۸۔ المعارج القدسیہ۔

۴۶۹۔ معرفۃ اسرار تکبیرات الصلاۃ۔

۴۷۰۔ معرفہ رجال الغیب۔

۴۷۱۔ المعرفۃ فی المسائل الاعتقادیہ۔ یہ کتاب علم کلام کے مسائل سے متعلق ہے۔

۴۷۲۔ المبشرات۔ بندوں کے احوال کے بارے میں ایک قصیدہ ہے۔

۴۷۳۔ المعوّل علی المؤول علیہ۔

۴۷۴۔ مغناطیس القلوب ومفتاح الغیوب۔

۴۷۵۔ مفاتیح مغالیق العلوم فی ستر المکتوم۔

۴۷۶۔ مفتاح الباب المقفّل لفہم الکتاب المنزل۔

۴۷۷۔ المفادات التفسیریۃ القطبیۃ

۴۷۸۔ مفتاح الجفر الجامع۔

۴۷۹۔ مفتاح الحجۃ وایضاح المحجّۃ۔

۴۸۰۔ مفتاح دار الحقیقہ (الباء)

۴۸۱۔ مفتاح المقاصد ومصباح المراصد۔

۴۸۲۔ المقامات السنیّۃ المخصوصۃ بالسادۃ الصوفیہ۔

۴۸۳۔ المقدار فی نزول الجبار۔

۴۸۴۔ المقصد الاسنی فی اشارات ما وقع فی القرآن بلسان الشریعۃ والحقیقۃ من الکنایات والاسماء۔

۴۸۵۔ المقنع فی الکیمیاء۔

۴۸۶۔ المکاتبات۔

۴۸۷۔ منتخب من اسرار الفتوحات المکیّۃ۔

۴۸۸۔ منزل القطب ومقامہ وحالہ۔

[illegible] المنازل۔

[illegible] التراجم۔

[illegible] العارف والمتقی ومعراج السالک والمرتقی۔

[illegible] الاسماء الحسنیٰ۔

[illegible] الجسمانی والروحانی۔

[illegible] النبی۔

[illegible] الحق۔

[illegible] البیاض فی روضۃ الریاض۔

[illegible] من اسرار الصفات۔

[illegible] الارواح۔

[illegible] الحق۔

[illegible] الاکوان فی معرفۃ الانسان۔

[illegible] الخرقہ۔

[illegible] الحق۔

[illegible] القدسیہ۔

[illegible] الا تلالک ر الستر المکتوم)

[illegible] الاوان من روح الاکوان۔

[illegible] الروح۔

[illegible]

[illegible] فصوص الحکم۔ مختصر فصوص الحکم۔

[illegible] تجلّی الذات۔

[illegible] حکمیّہ۔

[illegible] المختوم علی الستر المکتوم۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۳

اِسلاف سے راہ و ربط

ابنِ عربی کے ذہنی و فکری رشتوں کا سراغ لگانے کے لیے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اپنے ہمعصر اندلسی مفکرین اور اپنے پیشواؤں کے ساتھ ان کے تعلق کا بغور جائزہ لیا جائے۔[1]

ہسپانیہ کے نامور محقق آسین پلیچواکس[1] کی تحریروں کے برعکس موجودہ اسلامی مآخذ سے جو ہماری دسترس میں ہیں پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے سرزمینِ اندلس، علم و عرفان اور عالموں و عارفوں سے یکسر خالی تھی اور اس سرزمین میں کوئی قابلِ ذکر سلسلۂ تعلیم نہ تھا۔ اندلسیوں کی تعلیمات لے دے کے افسون و جادو منتر تک محدود تھیں جو مختلف جگہوں سے مخصوص تھے اور وہ فقط شاہانِ رُوم کے آثار ہی کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ان بادشاہوں نے اتنی مدت تک وہاں حکومت کی[2] لیکن اس سرزمین میں مسلمانوں کے ورود کے بعد سن ۹۲ ہجری میں اور پھر اُس حکومت کے مشرقی خلافت سے الگ ہو کر سال ۱۳۸ میں عبدالرحمٰن بن معویہ بن ہشام[3] کے ہاتھوں خلافت قرطبہ کی بنیادیں اُستوار ہونے کے بعد وہاں بھی دیگر اسلامی ریاستوں کی طرح حصول و اشاعت علم کے لیے ایک زبردست تحریک اُٹھی۔ ہاں ابتدائی دور میں اس تحریک کا ہدف یقیناً علوم شریعت کے اکتساب و اشاعت اور تعلیمات کا حصول فقط صرف و نحو اور عربی زبان تک محدود تھا تاکہ ان کے ذریعے قرآن مجید اور اسلامی احادیث

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سے آشنائی پیدا ہو اور وہ دین اسلام کے احکام اور آداب کو احسن طریق سے سیکھ سکیں۔ اور انھیں دینی اور دنیوی امور میں کامیابی کا وسیلہ بنائیں ؛ لہٰذا اب اس سرزمین سے بھی بتدریج قاری، مفسر، محدث، فقیہہ، قاضی اور وقتاً فوقتاً بڑے بڑے ادیب اور شاعر بھی اُٹھے، جن میں سے بعض نہ صرف اندلس ہی کے افق پر چمکے بلکہ تمام عالم اسلام میں شہرۂ آفاق ہو گئے کہ ان کے نام اور امتیازی نشان، ان کے کتب و رسائل قاریوں، حافظوں اور مفسروں کے تذکروں کے لیے زینت کا سامان ہیں۔ اسلامی حدیث و فقہ اور قضا اسلامی میں وہ تاریخ ساز انسان ہیں جتنی کہ کتنی ہی کتابیں ان کے حالاتِ زندگی، ان کے علمی و ادبی کارناموں، ان کے عالی مرتبہ، ان کی علمی و ادبی استعداد و قابلیت کی تشریحات و توضیحات، ان کی تعداد کی کثرت اور مقام کی عظمت کے تعین کے لیے مختص ہو کر رہ گئیں۔ جیسا کہ ابوالولید عبداللہ بن محمد بن یوسف ازدی، المعروف ابن فرضی (سال وفات ۴۰۳) کی لکھی ہوئی تاریخ علمائے اندلس، احمد بن یحییٰ بن احمد بن عمیرہ ضبی (سال وفات ۵۹۹) کی تاریخی شخصیتوں کے متعلق لکھی ہوئی بُغیۃ الملتمس، ابوالحسن بن عبداللہ بن حسن نباہی مالقی اندلسی (تاریخ پیدائش ۱۳، اور تاریخ وفات نامعلوم) کی لکھی ہوئی تاریخ قضاۃ اندلس اور سب سے آخر میں احمد بن محمد المقری تلمسانی[۴] (سال وفات ۱۰۴۱) کی عظیم تالیف "نفح الطیب"۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، اس تحریک کے بعد پہلے پہل تو علوم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ اور ایسے ہی مذہبی علوم ہی تمام تر توجہ کا مرکز تھے پھر آہستہ آہستہ علوم معقول یعنی طب، ریاضیات، نجوم اور کسی حد تک منطق و فلسفہ بھی مورد توجہ قرار پانے لگے تھے۔

تیسری صدی کے وسط میں پانچویں اموی امیر محمد بن عبدالرحمٰن بن حکم کے عہد خلافت (سن ۲۳۸ تا ۲۷۳) ایسے علوم کے حصول کے لیے بھی اندلسی لوگوں میں رغبت اور تحریک پیدا ہوئی اور اہل اندلس ان علوم کے حصول و اکتساب کے لیے اسلامی ممالک کے مشرقی حصوں کا رُخ کرنے لگے جو ان دنوں علوم معقول و منقول کا مرکز تھے۔ ان میں بعض لوگ حصولِ علم کے بعد اپنے وطن واپس لوٹ آئے اور ان علوم کی تدریس و ترویج کی اشاعت میں مشغول ہو گئے۔ اسی دوران بعض مشرقی علمائے بھی اندلس کی طرف ہجرت کی۔ ان میں سے بعض لوگ شہرۂ

[illegible] ہو گئے اور جونہی انھیں مناسب موقع اور فرصت ملی اپنے علوم کی نشر و اشاعت [illegible] اور یوں سرزمین اندلس میں ایسے عالم فاضل پیدا ہوئے جو طب، حساب، نجوم، [illegible] میں بھی کمال دسترس رکھتے تھے۔ اُن میں سے مندرجہ ذیل نہایت مشہور و [illegible]

[illegible] بن احمد بن عبیدہ بلنسی المعروف صاحب القبلہ (تاریخ وفات [illegible]) فقہ و حدیث کے علاوہ یہ نامور شخص حساب، علم ہیئت اور نجوم میں [illegible] کمال دسترس رکھتا تھا۔

[illegible] یحییٰ المعروف ابن سمینہ (سال وفات ۳۱۵) علم نحو، لغت، عروض و [illegible] شعر، فقہ حدیث اور علم جدل (مناظرہ) میں بحرِ بے پایاں ہونے کے ساتھ [illegible] حساب، علم نجوم اور طب میں کمال مہارت رکھتا تھا۔

[illegible] اسماعیل المعروف حکیم (سال وفات ۳۳۱) نحو و لغت کا عالم ہوتے ہوئے [illegible] حساب اور فلسفہ میں بھی ماہر تھا[۵]۔

[illegible] وہ چھٹے اموی خلیفہ عبدالرحمٰن ناصر الدین اللہ کے عہد حکومت میں [illegible] تا ۳۵۰) صدارت اور وزارت کے عالی عہدوں پر فائز تھا۔ وہ اک کامل طبیب [illegible] حکیم تھا۔ طبابت کے علاوہ اُس نے تحقیق و تدقیق اور تصنیف و تالیف [illegible] میں بھی توجہ دی اور علم طب پر ایک کتاب لکھی جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے[۶]۔ [illegible] سب کچھ ہونے کے باوجود بھی چوتھی صدی کے وسط تک اندلس میں علم و ہنر [illegible] پھیلاؤ نصیب نہ ہوا، تب تک علوم معقول وہاں رائج اور اشاعت پذیر نہ [illegible] اور ان علوم کے عالموں کو اپنی معلومات اور اپنے علم و فضل کے اظہار اور [illegible] اشاعت میں قابل التفات کامیابی نصیب نہ ہوئی، خاص طور پر فلسفہ جس کی [illegible] نشر و اشاعت نہ تھی۔ اس لیے کہ اس کے متعلق بہت بدگمانی تھی؛ لہٰذا [illegible] مشغول تھا وہ گمنامی کے گوشے میں چھپ کر زندگی بسر کرتے تھے، جیسا کہ [illegible] آگے آئے گا کہ اسلامی ہسپانیہ کا پہلا ہسپانوی فلسفہ دان اور عارف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابن مسرہ نیز اس کے شاگرد اور پیروکار جو انھی ایام میں اس سرزمین میں زندگی
تھے کس بُری طرح لوگوں کی بدگمانی کا نشانہ بنے۔ لوگوں کے غصہ، غیظ و غضب
کے خوف سے انھوں نے گوشۂ تنہائی میں پناہ لی اور اپنے اصول حکمت کو محض رمز
میں سکھاتے پڑھاتے رہے، حتیٰ کہ وہ جلاوطنی پر مجبور کر دیئے گئے۔

اندلس میں تعلیم کی وسعت اور علوم معقول کی ترویج

جیسا کہ ابھی اوپر ذکر آچکا
چوتھی صدی ہجری کے وسط
اندلس میں نہ تو تعلیم کا خاص پھیلاؤ تھا اور نہ ہی وہاں علوم معقول رائج تھے لیکن
المستنصر باللہ کے عہد خلافت (سن ۳۵۰ تا ۳۶۶) کے آغاز ہی سے اندلس میں
فنون تیزی سے پھیلنے لگے۔ اور علوم معقول بھی دینی اور ادبی علوم کی طرح ترویج
لگے۔ اس لیے کہ یہ خلیفہ حکم ثانی خود بھی صاحب علم و فضل تھا۔ اُس نے تمام علوم
پر مربیانہ نگاہِ التفات رکھی۔ عالموں اور فاضلوں کو انعام و اکرام سے مالا مال کیا
بڑے ذوق و شوق اور سخت محنت اور کوشش سے انواع و اقسام کی کتا
ادھر جمع کرنے پر ہمت صرف کی، ادیبوں کی تعظیم و تکریم کی۔ کتب فروشوں سے
اور خندہ پیشانی سے پیش آیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے دورِ حکومت میں اندلس
کی ایک بہت بڑی اور پُر رونق منڈی بن گئی۔ دنیا کے ہر کونے کھدرے سے کتب
اپنے علمی مال و متاع کی نمائش کے لیے ادھر کا رخ کرنے لگے۔ حکم ثانی نے فقط انھی
یا اپنی عقیدت و ارادت ہی پر اکتفا نہ کی بلکہ خود بعض لوگوں کو دنیائے اسلام کے
گوشوں تک بھیجا تاکہ وہ وہاں سے اس متاعِ گراں بہا کو خرید کر ادھر فراہم کریں۔
تاریخ میں آیا ہے کہ اس نے خالص سونے کی ایک ہزار اشرفیاں دے کر کسی کو ابوالفرج
اصفہانی[11] کے پاس بھیجا اور اُس سے درخواست کی کہ وہ اپنی مشہور کتاب "اغانی" کو مشرق
نشر کرنے سے پیشتر اُس کا نسخہ اندلس میں بھیج دے۔ ابوالفرج نے اس کی درخواست کو قبول
کرتے ہوئے کتاب مذکورہ کا ایک نسخہ مشرق میں کتاب کی اشاعت سے پہلے ہی اندلس
دیا۔ قاضی ابوبکر ابہری مالکی کی شرح[12] اور ابن عبدالحکم[13] کا اختصار بھی اسی طریق سے اند

ثانی کو کتابوں اور کتاب خانوں سے اس حد تک قلبی تعلق تھا کہ اکثر و بیشتر کتابوں کو وہ خود
اور مؤلف کے نام و نسب اور تاریخ پیدائش و تاریخ وفات وغیرہ کے سلسلہ میں
کتب کے متن میں اضافہ کرتا۔ اس نے اپنے شاہی محل میں کتنے ہی کمرے قلمی نسخوں اور
کی نقول، ان کی صفائی ستھرائی کرنے، انھیں نستعلیق بنانے اور ان کی جلد سازی کے
مخصوص کر رکھے تھے، اس جستجو و تلاش، سعی و کوشش، ذوق و شوق اور ترغیب و تحریض
لاکر دیکھتے ہی دیکھتے مصر، بغداد اور دمشق کے دیگر اسلامی شہروں سے علوم قدیم و
لکھی ہوئی بہت سی نایاب و کم یاب کتابیں اندلس میں لائی گئیں جن کی تعداد
بنی عباس کے طویل عہد میں جمع کی ہوئی کتابوں کے برابر جا پہنچی۔ صرف شہر قرطبہ کی
میں کوئی چار لاکھ کتابیں تھیں[15] جن میں زیادہ تعداد علوم معقول کی کتابوں کی تھی۔
و فلسفہ کی کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔ اس طرح اس ترغیب کے باعث اندلس
ین کی لکھی ہوئی کتابوں سے مختلف النوع علوم و فنون سے استفادہ کرنے اور
درس و تدریس کے سلسلہ میں اک زبردست لہر اور تحریک اٹھی۔ بہت سے
فاضل پیدا ہوئے جنھوں نے آداب و علوم شریعت کے علاوہ طب، حساب اور علم
بھی التفات کیا اور ان کی طباعت اور اشاعت کی طرف توجہ دی۔ جیسا کہ صاعد
کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ فلسفہ منطق اور فلسفیوں کے رشحاتِ قلم اور اقوال
توجہ قرار دیا، لیکن صد حیف کہ حکم ثانی کے مرنے اور اُس کے نوجوان بیٹے ہشام
نشین ہونے کے بعد سال ۳۶۶ میں یہ تحریک کسی حد تک رُک گئی جیسا کہ ہم آگے چل کر
کہ اندلس کے عوام اور وہاں کے عالمانِ دین کی خوشنودی کے لیے حکم ثانی کی
لائبریری کے ایک حصے کو تباہ و برباد کر دیا گیا اور یوں فلسفیانہ اندازِ فکر اور
سوچ بچار کی راہ روک دی گئی اور اسلامی اندلس کے ماحول میں ایک مرتبہ پھر
آزادی کا گلا گھونٹ دیا گیا۔

فلسفہ اور فلسفیوں سے اہل اندلس کی نفرت و کراہت :- جیسا کہ مذکورہ بالا بیانات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اشارات بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ باوجودیکہ اسلامی ہسپانیہ میں علو
نحو و صرف اور عربی لغت اور بعض ادوار میں حساب علم نجوم اور خاص طور پر
بھی مورد توجہ قرار پائے لیکن وہاں کے مسلمانوں کے دلوں میں فلسفہ، منطق، حتیٰ کہ
تصوف کے لیے بھی کوئی نرم گوشہ نہ تھا؛ یہاں تک کہ وہ اُن کے خلاف سخت نفر
کا برملا اظہار کرتے، فلسفہ، منطق اور فلسفیانہ مباحث کی نسبت ان کی نفرت و
دشمنی و عداوت کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے فلسفیانہ کتابوں کو جلا کر راکھ کر دیا؛ ان ک
شائقین کو انواع و اقسام کی اذیتیں دیں، آزار پہنچائے، ان پر کفر کے فتو
ان کی توہین و تذلیل و تحقیر کی، انھیں قید و بند کی صعوبتیں دیں، انھیں جلا وطن کی
تو مار پیٹ اور قتل و غارت تک نوبت جا پہنچی[19] حتیٰ کہ امام غزالی کی کتابوں کا نا
مٹا دیا گیا۔ ان کے پڑھنے والوں کو زندیق و کافر تک کہا گیا۔ ابن عربی سے منقو
قرطبہ کے قاضی احمد ابن حمدون[علیہ] نے امام غزالی کی کتابوں کو جلایا اور اُس پر
اور پھر خود امام غزالی کی تحریروں کی تردید میں کتابیں لکھیں[19] اسی طرح قرطبہ کے
قاضی ابن ذاب نے ابن مسرہ کے شاگردوں اور پیروکاروں کو ڈھونڈ کر اپنے ال
ان کو ابن مسرہ کے مسلک سے دست بردار اور تائب ہونے کی ترغیب د
لوگوں کے سامنے ابن مسرہ کی کتابوں کو جلانے کا حکم دیا اور پھر اُس نے خو
ابن مسرہ کی تحریروں کی رد میں کتاب لکھی[20]۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اندلسی
فلسفہ کے علاوہ منطق، علم نجوم اور سائنسی علوم کو بھی اچھی نظر سے نہ دیکھتے تھے
علوم کا پڑھنا سکھانا بھی شرعی طور پر شرعی طور پہ ناجائز سمجھتے تھے، ان علوم کے طا
اور عالموں کو ملحد کہتے، ان پر کفر کے فتوے لگاتے جیسا کہ صاعد اندلسی نے طبقا
میں لکھا ہے کہ سن ۳۶۶ میں حکم ثانی مستنصر باللہ کی وفات کے بعد ابو عامر محمد
عبد اللہ نے شاہی[21] حاجب کو حکم دیا کہ خواص عالمانِ دین کے سامنے حکم ثانی
انواع و اقسام کی کتب پر مشتمل علمی خزانوں سے کتابیں باہر لائی جائیں ان میں
عربی لغت، صرف و نحو، اشعار و اخبار، طب اور فقہ و حدیث کی کتابوں کو چھانٹ

الگ کر لیا جائے اور باقیماندہ جو اکثر و بیشتر، فلسفہ و منطق اور نجوم سے متعلق ہیں، نذرِ آتش
کر کے ان کا نام و نشان مٹا دیا جائے۔ بعض کتب کو جلا دیا گیا، بعض کو شاہی محلات کے
کنوؤں میں پھینک کر انھیں مٹی اور کنکروں سے بھر دیا گیا اور بعض میں مختلف قسم
کا ردوبدل کر کے ان میں ترامیم کر دی گئیں۔ یہ سارا کام انھوں نے اندلسی
عوام کے دل موہنے اور خلیفہ حکم کے مسلک پر لعنت ملامت کرنے کے
لیے کیا، کیونکہ یہ علوم ان کے پیشروؤں کے نزدیک متروک اور
اور اُن کے پیشواؤں کے نزدیک قابلِ مذمت تھے۔ جو کوئی اُن علوم
کو سیکھتا اُس پر دین اسلام سے خارج ہونے کی تہمت لگاتے اور شرعی نقطہ نگاہ
سے اُسے ملحد قرار دیتے[22]۔ اسی طرح وہ مذکورہ بالا کتاب میں ایک اور جگہ اہلِ اندلس کی
بھی لہر اور مختلف علوم و فنون مثلاً حساب، نجوم، طب، فقہ، لغت، صرف و نحو، عروض و
شعر و حدیث کے سلسلہ میں اُن کے ذوق و شوق، اور اُن کے خصوصی اہتمام کا ذکر کرتا ہے
اور اپنے سے پہلے زمانے میں ہو گزرنے والے نامور عالموں اور دانشوروں کا جو ان
علوم میں مشہور و معروف تھے نام لیتا ہے تو فلسفہ اور فلسفیوں کے متعلق کچھ نہیں
لکھتا، فقط اشارہ کرتا ہے کہ ہمارے زمانے میں نوجوانوں کا ایک گروہ فلسفہ کی
طرف متوجہ ہوا جن کا فہم و ادراک صحیح و درست اور اُن کی آرزوئیں اور تمنائیں بلند
تھیں، انھوں نے فلسفہ کے اجزاء سے بہت کچھ سیکھا[23] لیکن اس گروہ میں سے
فقط ان چند لوگوں کا نام لیتا ہے جنھوں نے اکثر و بیشتر منطق اور فلسفہ کی دوسری
شاخوں پر کام کیا اور نام پایا نہ کہ الٰہیات یا فلسفۂ اولیٰ پر۔ اس بارے میں وہ لکھتا
ہے کہ سائنسی علوم اور الٰہیات کی طرف اہلِ اندلس میں سے کسی نے زیادہ توجہ
نہیں دی ———— میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جس نے ان دو علوم پر توجہ مبذول
کی ہو، سوائے ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن حامد المعروف "ابن نباش بجائی، ابو عامر
بن ہود اور ابو الفضل بن حسدائی اور اسرائیلی کے[24]۔

اندلس میں عرفان اور فلسفہ کا ظہور :- فلسفہ اور فلسفیوں اور عرفان اور عارفوں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے لیے اہالیانِ اُندلس، دینی علوم اور وہاں کے حکمرانوں کی تمام تر سختیوں اور چیرہ دستیوں اور ان بیچاروں پر لعنت ملامت اور ایذا و آزار رسانی کے باوجود تیسری صدی ہجری کے آخر میں عرفان اور فلسفیانہ افکار بالآخر سرزمینِ اندلس میں رخنہ انداز ہو ہی گئے اور ان علوم کو ایسے طالبان، دلدادگان اور شائقان مل گئے جنھوں نے ان افکار و معارف سے یوں دلبستگی پیدا کی کہ مخالفین کی ان تمام تر سختیوں اور چیرہ دستیوں کے باوجود نہ فقط ان پر قائم اور ڈٹے رہے بلکہ گاہے ماہے پورے خلوص و ایمان و ارادت و عقیدت کے ساتھ ان علوم کی تدریس و تعلیم اور ان کے اظہار و اشاعت میں بھی جت گئے، حتیٰ کہ چھٹی صدی یعنی ابن عربی کا زمانہ آن پہنچا جس کے متعلق ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ یہ دور اندلس میں فلسفہ و عرفان کا ایک حیران کن سنہری دور تھا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ابن عربی سے پہلے زمانے کے بعض عارفوں اور فلسفیوں کے نام و نشان اور ان کے آثار و افکار کی طرف اشارہ کیا جائے جنھوں نے ابن عربی سے ماقبل زمانے میں فلسفہ و عرفان کو اوڑھنا بچھونا بنایا کیونکہ ابن عربی اور ان کے مابین اک رابطہ موجود ہے اور ان کے آراء و افکار اور ابن عربی کے عقائد میں یک گونہ مشابہت دکھائی دیتی ہے۔

ابن مسرہ محمد بن عبداللہ جبلی

حق بات تو یہ ہے کہ یہ صوفی جس کے متعلق ہم نے اشارۃً کنایۃً تھوڑا بہت لکھا ہے اندلس میں اسلامی تصوف کا بانی تھا۔ اس سرزمین میں فلسفہ کا سب سے پہلا پرچارک اور معلّم تھا۔[25] وہ سن ۲۶۹ھ میں محمد بن عبدالرحمٰن اموی کے دورِ خلافت میں اندلس کے سیاسی اور علمی و ادبی مرکز قرطبہ میں پیدا ہوا، اس کا باپ عبداللہ بھی قرطبہ ہی کا رہنے والا تھا وہ فلسفیانہ مباحث اور علم کلام کے مسائل سے گہرا لگاؤ رکھتا تھا۔ باپ بیٹے دونوں مشرقی شہروں کی جانب سفر اختیار کیا۔ بصرہ تک پہنچے اور اس شہر میں معتزلہ اور باطنیہ فرقوں کے پیروکاروں سے گھل مل گئے۔ ان کے افکار و آراء کو شدت سے اپنایا اور ان سے بہت کچھ سیکھا، اور خوب استفادہ کیا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ابن مسرہ کے فلسفہ میں معتزلہ اور باطنیہ فرقوں کے عقاید و اصول کی جھلک پائی جاتی ہے۔ آخر کار

[illegible] آخر میں وہ بیت اللہ شریف کی زیارت کے ارادے سے مکہ معظمہ پہنچے۔ ابو عبداللہ نے سن ۲۸۴ میں اسی مقدس شہر میں وفات پائی۔ ان دنوں محمد سترہ سال [illegible] عمر کا نہ تھا۔ اس نے فلسفیانہ سوچ بچار کو ہی رکھا اور سن ۳۰۰ میں اکتیس سال کی عمر میں اپنے شاگردوں اور پیروکاروں کے ایک گروہ کے ساتھ سیرہ قرطبہ[27] کی ایک خانقاہ میں جس کا وہ مالک تھا اور جو ایک پہاڑ کے سرے پر واقع تھی (گویا اسی مناسبت سے وہ جبلی یعنی کوہی کے لقب سے مشہور ہوا) معتکف ہو گیا۔ وہ فلسفہ کا درس دیتا رہا، اک نئے مسلک کی بنیاد رکھی اور اپنے شاگردوں کو وہ نیا مسلک سکھایا، اور زہد و ریاضت اور پارسائی میں اک نئی روش اختیار کی، پہلے پہل وہ لوگوں میں اپنی پرہیزگاری، پارسائی، زہد و ریاضت اور علم و فضل کی بناء پر بہت مشہور ہوا لیکن زیادہ دیر نہ ہونے پائی کہ اس کی بعض تعلیمات کی بھنک عوام اور دینی عالموں کے کانوں میں جا پڑی جس کے نتیجہ میں شور و غوغا مچ گیا اور قیامت برپا ہو گئی۔ لوگوں نے اسے لعن طعن کی، اسے دھتکارا پھٹکارا، اس پر کفر کا فتویٰ لگایا اور احمد بن خالد [illegible] نے اس کے عقائد کی تردید میں ایک کتاب بھی لکھی جو بہت مؤثر ثابت ہوئی لہٰذا اس نے مصلحت اسی میں دیکھی کہ وہ اپنی اس خانقاہ سے باہر نکلے اور اپنے وطن مالوف سے ہجرت کر جائے۔ اپنے پیروکاروں کے ایک گروہ کے ساتھ اس نے مشرق کی راہ لی اور افریقہ جا پہنچا۔ شہر قیروان کو دیکھا۔[28] پھر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی زیارات سے مشرف ہوا۔ یقینی طور پر اس سفر میں سرزمین مشرق کے فلسفیوں اور عارفوں سے بہت کچھ سیکھا۔ خوب استفادہ کیا اور پھر اندلس ہی کو لوٹ آیا اور دوبارہ اپنی اسی خانقاہ میں معتکف ہو بیٹھا۔ اب کی بار بھی وہی عابدوں اور زاہدوں کی سی زندگی گزارنے لگا۔ لیکن پھر عوام الناس اور عالمانِ شرع اس سے بدگمان ہو گئے۔ اس کی تعلیمات کو شریعت کے مخالف سمجھا اور اسے پھر سے اذیت و آزار دینے لگے۔ پھر اس پر کفر کا فتویٰ لگایا لیکن ان تمام سختیوں، بدبختیوں اور طعن و تشنیع کے باوجود اس نے اپنا کام جاری رکھا اور اپنے فلسفہ کا درس دیتا رہا۔ انتہائی حزم و احتیاط کو ملحوظ خاطر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

رکھتے ہوئے وہ اپنے فلسفہ کے اصُول اپنے پیروکاروں تک اشارات و کنایات سے منتقل کرتا رہا حتّٰی کہ سال ۳۱۹ میں اپنے پیروکاروں کے درمیان اسی سیرۂ قرطبہ میں داعیِ اجل کو لبیک کہہ گیا[۲۹] لیکن اس کی موت سے اس کا فلسفہ ختم نہ ہوا، کیونکہ اُس کے پیروکار اور شاگرد چین سے نہ بیٹھے۔ سرگرم عمل رہتے ہوئے اُنھوں نے اس کے افکار کی پیروی کی اور بڑی سرگرمی اور جانفشانی سے اُس کے افکار و آراء کی حفاظت اور نگہداشت کی اور اس کے دشمنوں کے مقابلے میں بڑی مستقل مزاجی کے ساتھ ڈٹے رہے مگر حیف صد حیف کہ آج ہمیں اُن کے نام و نشان تک کی بھی خبر نہیں، ان میں سے فقط چند ایک کے نام باقی ہیں۔ مثلاً قاضی منذر بن سعید بلوطی[۳۰] اور اسماعیل رُعینی کو ہم جانتے ہیں جو پانچویں صدی کے آغاز تک زندہ تھے۔ یقیناً بلوطی کے مقابلے میں رُعینی کی نسبت ہماری معلومات زیادہ ہیں۔ ابن حزم کی تحریر کے مطابق رُعینی کے عقائد عجیب و غریب تھے۔[۳۱] اُس کے بہت سے پیروکار بھی تھے۔ اُن میں وہ اپنی کرامات کے لیے مشہور تھا۔ اُسے وہ واجب الاطاعت امام مانتے تھے اور شرعی اُمور میں اُسی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اُس کی ایک بیٹی تھی، جس کا نام تو ہمیں معلوم نہیں، ہاں اتنا ضرور جانتے ہیں کہ وہ بہت لائق فائق، دانا، پارسا، دانشور اور سخنور تھی۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں ابن مسرّہ، اُس کے پیروکار اور اُس کے عقائد سخت نفرت، استحقار، تنقید اور اعتراضات کا ہدف بنے رہیں، وہ بڑے جوش و خروش سے اُن کے دفاع اور حمایت میں اُٹھی۔ اپنے دشمنوں، مخالفوں حتّٰی کہ اپنے شوہر اور بیٹے کے مقابلے میں بھی ڈٹ گئی اور بڑی دلیری سے مردانہ وار لڑی۔[۳۲] درس و تدریس کے علاوہ ابن مسرّہ نے تصنیف و تالیف پر بھی توجّہ دی لیکن افسوس کہ اُس کی تالیف میں سے کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی۔ اُس کے مخالفوں نے اُنھیں جلا کر اُن کا نام و نشان تک مٹا دیا۔ اُس کی تصنیفات میں سے فقط دو کتابوں کے نام سامنے آتے ہیں جو تاریخ اور رجال سے متعلق ہیں۔ ایک کتاب "تبصرہ" ہے جو قرآن مجید کی تفسیر ہے اور دوسری کتاب الحروف[۳۳] چونکہ اُس کی تمام تالیفات تباہ و برباد ہو گئیں، لہٰذا اس کے فلسفہ کے متعلق ہمیں صحیح معلومات حاصل نہیں: اور اُس کے متعلق ہم

[illegible] جانتے ہیں وہ دوسروں کی تحریروں پر مبنی ہے اور وہ بھی جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں [illegible] معمولی اور ناقابلِ ذکر معلومات ہیں۔ اس کے بارے میں ہم آگے کہیں مناسب [illegible] اور عمل پر بحث کریں گے۔ ابن حزم ابو محمد علی بن احمد قرطبی ظاہری[۳۴] ان کا خاندان [illegible] النسل تھا۔ وہ سن ۳۸۳ میں قرطبہ شہر میں پیدا ہوئے اور اپنی جوانی کے ایام میں [illegible] کے بڑے بڑے ماہر اساتذہ سے علم حاصل کیا اور اکتسابِ فیض کیا اور جلدی ہی [illegible] علوم و معارف میں اپنے ہمعصروں میں ممتاز ہو گئے اور اپنے زمانے کے مختلف النوع [illegible] علوم و آداب مختلف شعبوں اور شاخوں میں کتب و رسائل کو حیطۂ تحریر میں [illegible] کی تعداد چار سو سے زیادہ ہے[۳۵] جن میں سے بعض تو واقعی علوم اسلامی کے [illegible] ہیں۔ مثال کے طور پر ان کی کتاب "الفصل فی الملل والاھوأ والنحل" جو تاریخ [illegible] ہے اور نہایت ہی گراں بہا۔ دُنیائے اسلام بلکہ چار دانگِ عالم میں یہ پہلی کتاب ہے [illegible] مختلف مذاہب اور ادیان کا تقابلی جائزہ پیش کرتی ہے۔ قصّہ مختصر یہ کہ وہ [illegible] ہسپانیہ کے اِک دانائے راز اور اسلامی دُنیا بلکہ ساری دُنیا کے علم و فرہنگ کے [illegible] درخشندہ ستارہ ہیں۔ حق بات تو یہ ہے کہ وہ ایک باخبر مورخ، اِک فاضل محدّث اور [illegible] و فائق فقیہ تھے۔ اندلس میں علم و ادب کی اس قدآور شخصیت نے فلسفہ اور [illegible] کے دفاع کے لیے وہاں کے عوام الناس، دینی عالموں اور سیاست والوں [illegible] فلسفیانہ مباحثوں اور بحث و تحقیق کو آگے بڑھایا اور پھر فلسفہ کے میدان [illegible] و تصنیف پر بھی توجہ مرکوز کی۔ یہاں ہماری مراد اس بلند پایہ عالم اور ادیب [illegible] اُس جامع کمالات کی شخصیت، اس کے احوال و آثار یا علمی و ادبی کارناموں سے [illegible] اس لیے اس کتاب میں ان تمام مطالب کو سمونے کی گنجائش نہیں، بلکہ ہمارا منظورِ نظر [illegible] آنے والی فلسفی شخصیتوں کی طرف اشارہ کرنا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ [illegible] کی پیدائش سے کوئی دو سو سال پیشتر اسلامی اندلس میں جہاں کا معاشرہ فلسفہ کی [illegible] اور فلسفیوں سے دشمنی و عداوت کے لیے شہرہ آفاق تھا، وہاں ابن حزم جیسی [illegible] قدآور علمی و دینی شخصیت نے فلسفہ ہی پہ نگہ التفات ڈالی اور فلسفیانہ بحث و تحقیق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور غور و خوض سے کام لیا تو اس بحث یا تحریر سے ہماری غرض تو محض ابن عربی کے ظہور سے پہلے اُندلس میں فلسفہ کی ابتدا اور اُس کے ارتقا کو دکھانا ہے۔ ابن حزم نے فلسفہ کی حمایت اس لیے کی تاکہ وہ یہ بات واضح کر سکیں کہ معاملہ عوام اور علمائے شریعت کی سوچ کے برعکس ہے یعنی کہ فلسفہ، شریعت کے خلاف نہیں۔ اندلس میں فلسفہ کی ترویج و ترقی کی راہ میں حائل یہی غلط سوچ رہی ہے۔ یہ لوگ اصُول فلسفہ کو اصُولِ شریعت سے ہم آہنگ نہیں سمجھتے تھے، لہٰذا انھوں نے یہ بیڑہ اُٹھایا تاکہ ان رکاوٹوں کو دُور کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بے دھڑک ہو کر کھل کر لکھا ہے کہ فلسفہ کی غرض تو نفس کی اصلاح اور دنیا کی بھلائی ہے اور شریعت کی بھی یہی غرض ہے۔ لہٰذا حکمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ باہم موافق، سازگار اور ہم آہنگ ہیں اس لیے کہ ان دونوں کی ایک ہی غرض اور ایک ہی ہدف ہے۔[۳۶] اس کے علاوہ اس کا نظریہ یہ ہے کہ فلسفہ و منطق جو ابتدائی علوم میں سے ہیں، بہت اچھے اور عمدہ ہیں۔ ان کے بڑے فوائد ہیں۔ اُن کی برکت سے ساری دنیا کے نظام سے آگہی حاصل ہوتی ہے۔ استدلال کے اصول کا پتہ چلتا ہے جس سے حق اور باطل میں تمیز کی جا سکتی ہے۔[۳۷] ابن حزم فلسفہ اور فلسفیوں کے دفاع میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ وہ ان کے مخالفوں کو زیان کار کے علاوہ اور کچھ نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے افکار تاریک اور خیالات سراسر تباہی ہیں۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ عنفوانِ شباب میں تحصیلِ علم اور مختلف آراء و افکار سے آشنائی کے آغاز کے دور میں جب کہ وہ خود علوم و معارف میں پختہ نہ تھے۔ انھیں زیان کاروں کے ایک گروہ سے ملنے کا اتفاق ہوا جو بغیر کسی قاطع دلیل اور روشن ثبوت کے فقط اپنے فاسد خیالات کی بناء پر فلسفہ اور منطق کو شریعت کے منافی سمجھتے تھے؛ لہٰذا میری سب سے بڑی خواہش اور نصب العین یہ ہے کہ علم کی روشنی سے تاریکی کو دُور کروں اور اوہام و بے معنی گمانوں کے اس زنگ کو دلوں سے اُتاروں۔[۳۸] اس مقصد کے حصُول کے لیے اُنھوں نے فلسفہ و عرفان کے موضوعات پر کتابیں بھی لکھیں اور منطق اور فلسفہ کے سارے اجزاء پر چند ایک تالیفات بھی کیں۔ اُن میں سے ایک کتاب "التقریب محدود المنطق" ہے۔ اس کتاب میں اُنھوں نے اصل اصولوں میں ارسطو کی مخالفت بھی کی ہے اور صاعد اندلسی کے قول کے برعکس جو اس کتاب کی پختگی و خوبی کی چنداں تعریف نہیں کرتا یہ بہت عمدہ کتاب ہے، اس کے اصول و قواعد نہایت استوار اور سنجیدہ ہیں۔

دوسری کتاب طوق الحمامہ ہے۔[۳۹] اِس کتاب میں وُہ عشق کے بارے میں افلاطون کے بہت نزدیک چلے جاتے ہیں، اگرچہ وہ اِسے پسند نہیں کرتے۔[۴۰] شاید اسی نزدیکی کی بناء پر انھیں اسلامی افلاطونیوں کے زمرے میں شمار کیا جا سکتا ہے جن کا پیشرو محمد بن داؤد ظاہری اصفہانی (سال وفات ۲۹۷) تھا، جو مشہور کتاب الزہرہ کا مؤلف تھا۔ ابن حزم نے ظاہری مسلک کے سلسلہ میں اسی کتاب کا تتبع کیا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک گروہ نے ابن عربی کو ابن حزم اور ظاہری کا تابع سمجھا ہے لیکن خود ابن عربی نے اس بات کا شدت سے انکار کیا ہے۔[۴۱]

کتاب التقریب میں ابن حزم کے اشارات سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے فلسفہ پر دو اور کتابیں لکھیں۔ ایک کتاب کا نام "اخلاق النفس والسیرہ الفاضلۃ" اور دوسری کا "السیاسۃ" ہے۔[۴۲] آسین پالاسیوس نے پہلی کتاب کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ کیا ہے مگر افسوس کہ ہمیں ان دونوں میں سے کسی ایک کتاب کے مطالعہ کی سعادت نصیب نہ ہوئی۔

ابن باجہ ابوبکر محمد بن یحییٰ بن صائغ سَرَقُسطائی۔[۴۳] وہ پانچویں صدی کے آخیر میں پیدا ہوئے اور سال ۵۲۹ یا ۵۳۳ میں اس دارِ فانی سے رخصت ہو گئے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ وُہ بھی اُندلسی علوم و ادبیات کا ایک حسین ترین چہرہ ہیں۔ وہ حافظِ قرآن تھے۔ اپنے زمانے کے مانے ہوئے ادیب تھے۔ علم طب، ریاضیات اور موسیقی میں بہت بلند پایہ مقام کے مالک تھے۔ ستار خوب بجاتے تھے۔ ان سے پہلے ہو گزرنے والے ان کے ہم وطنوں نے بھی فلسفہ کو موضوع بنایا مثلاً ابن مسَرہ اور ابن حزم۔ فی الحقیقت اندلس میں پیشرو اور پیشوا انہی کو جاننا چاہیئے۔ فلسفہ کا شغل اختیار کرنے اور اُسی کی تعلیم و ترویج میں مشغول رہنے کی بناء پر وُہ کفر و الحاد سے بھی متہم

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کیے گئے اور شریعت کے ترک کرنے اور اس کی مخالفت کرنے کی تہمت بھی ان پر لگی۔ کئی ہی مرتبہ انھیں اپنی جان کے لالے پڑ گئے مگر بچ نکلے اور بالآخر انھیں اپنے ہی طبیب ساتھیوں کے ہاتھوں زہر دیا گیا[44]۔ ان کے شاگرد اور بعد میں آنے والے علماء مثلاً ابوالحسن علی بن عبدالعزیز غرناطی، ابن طفیل اور ابن رشد ان کا نام بڑے احترام سے لیتے ہیں اور ان کے عالمانہ اور فلسفیانہ مقام کو سراہتے ہیں۔ ابوالحسن غرناطی تو انھیں فلسفی علوم میں عجوبۂ روزگار اور نادرۂ عصر کہتے ہیں انھیں فارابی کا ہم پلہ سمجھتے ہیں اور ارسطو کے کلام فہم و ادراک میں انھیں بو علی سینا اور امام غزالی پر بھی ترجیح دیتے ہیں[45]۔

ابن طفیل فلسفہ کے فہم و ادراک میں انھیں اپنے اسلاف پر ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ذہن و فہم کی تیزی، مشاہدہ کی صحت اور افکار کی درستی میں ان میں سے کوئی بھی ان کا ہم پایہ اور ہم پلہ نہیں تھا[46] اور سب سے آخر میں ابن ابی اصیبعہ حکمت و فلسفہ کے علوم میں انھیں علامۂ عصر اور یکتائے روزگار قرار دے کر ان کا تعارف کرتے ہیں[47]۔

حق بات تو یہ ہے کہ وہ نامور مفکروں میں سے ہیں جو سرزمینِ اندلس میں فلسفہ کی اہمیت سے کماحقہٗ آگاہ تھے اور جنھوں نے انسانی رشد و ہدایت میں عقل و علوم معقول کی صحیح قدر و قیمت کا کھوج لگایا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ یہ فقط علم و فلسفہ ہی ہے جو عقل انسانی کے اتصال سے عقل فعال بن جاتا ہے۔ صوفیا جو عقل انسانی کو غلط کار، فلسفہ کو محض بے فائدہ اور فلاسفروں کو بھٹکے ہوئے غلط کار سمجھتے تھے اور کشف حقائق کے لیے خلوت اور ریاضت پر زور دیتے تھے۔ وہ ان کے خلاف ڈٹ گئے حتیٰ کہ فلسفہ کی مخالفت کی بناء پر انھوں نے امام غزالی کو بھی سخت سست کہا[48]۔ قصہ مختصر یہ کہ ان کی تالیفات کا مطالعہ اس حقیقت کو آشکار کر دیتا ہے کہ انھوں نے اپنے پیشرو ہم وطنوں کی نسبت فلسفہ سے بہت زیادہ التفات کیا۔ اور مشرقی فلاسفروں کی طرح انھوں نے اپنی تمام تر توجہ فلسفہ کی تدریس اور اسی سلسلہ میں کتابوں کی تالیف و تصنیف پر مرکوز کی اور فلسفیانہ تالیفات کی ایک بہت بڑی تعداد چھوڑی جو اپنی کیفیت اور کمیت میں اس کے پیشرو اندلسی فلسفیوں کی کتابوں سے ہر لحاظ سے بہتر اور اعلیٰ و ارفع ہیں انھوں نے ارسطو کی بعض کتب مثلاً

[illegible] آثار علویہ، کون و فساد، کتابِ حیوان وغیرہم کی شرح بھی لکھی اور ان کے حواشی [illegible] اور خود "اتصال الانسان بالعقل الفعّال" اور "تدبیر المتوحد" جیسی [illegible] تصنیف کیں۔ فلسفہ پر کتابوں کے علاوہ انھوں نے ریاضی، طب اور سیاست [illegible] کتابیں لکھیں جن کا ذکر یہاں قطعاً ضروری معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ہم بار بار کہہ [illegible] کہ اس رسالہ سے ہماری غرض محض ان ناموں یا ان لوگوں کی فلسفیانہ کتابوں کا [illegible] ہے۔ جو سرزمینِ اندلس میں ابن عربی سے پہلے فلسفیانہ افکار کے حامل اور فلسفہ [illegible] کے داعی تھے۔

[illegible] السید ابو محمد عبداللہ بن سید بطلیوسی[49]: وہ سن ۴۴۴ھ میں بطلیوس کے شہر میں پیدا [illegible] وہیں تربیت پائی اور وہیں کے عالموں فاضلوں کے سامنے زانوئے تلمذ تہ [illegible] اسی لیے انھیں بطلیوسی کہتے ہیں۔ انھوں نے بلنسیہ میں درس و تدریس اور تصنیف [illegible] کے کام کا آغاز کیا، بے شمار شاگرد بنائے اور بہت سی کتابیں لکھیں اور سال ۵۲۱ [illegible] عدم کو سدھار گئے۔ وہ اپنے زمانے کے تمام رائج الوقت علوم و معارف یعنی علم نحو، [illegible] ہیئت، فلسفہ اور منطق وغیرہ میں پوری پوری دسترس اور مہارت رکھتے تھے لیکن [illegible] کی حیثیت سے ان کی خوب شہرت ہوئی۔ اس لیے کہ اسی علم درس و تدریس میں [illegible] نے زیادہ توجہ دی۔ علم نحو میں ان کی شہرت نے ان کے فلسفیانہ پہلو کو دھندلا کر دیا۔ [illegible] کی فلسفیانہ کتب کی یاد بھی لوگوں کے ذہنوں سے مٹ گئی؛ حالانکہ وہ بھی اپنے نامور [illegible] ابن باجہ کی طرح فلسفیانہ سوچ بچار میں کھوئے رہتے تھے۔ انھوں نے بھی فلسفہ کے متعلق [illegible] اور رسالے لکھے کبھی کبھی تو فلسفیانہ مسائل میں انھوں نے ابن باجہ کی مخالفت [illegible] بھی کی اور اپنے دانا پیشرو ابن حزم، اپنے ہمعصر مخالف ابن باجہ اور اپنے [illegible] والے جانشین فلاسفروں ابن طفیل اور ابن رشد کی طرح انھوں نے بھی کوشش [illegible] فلسفہ اور دین کے درمیان مفاہمت کرا سکیں اور یہ ثابت کر سکیں کہ حکمت اور [illegible] دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔ دونوں کی راہیں الگ سہی مگر دونوں کی منزل ایک ہی [illegible] "حقیقت واحد" ——— ان کی فلسفیانہ تالیفات میں الحدائق فی المطالب الفلسفیۃ العالیہ...

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اورکتاب شرح الخمسہ المقالات الفلسفیہ نیز کتاب المسائل وکتاب الد... مشہور ہیں۔

ابن طفیل ابوبکر محمد بن عبدالملک

وہ سن ۵۰۴ یا ۴۹۶ میں غرناطہ کے شمال مشرق میں واقع وادیٔ آش میں پیدا ہوئے اور سن ۵۸۰ ... مراکش میں فوت ہوئے۔ اُنھوں نے بھی اپنے پیشرو اور دانا اُستادِ کامل ابن باجہ کی طرح اپنے زمانے کے سبھی علوم و معارف کے مختلف شعبوں اور شاخوں یعنی طب، ... شعر، ریاضی، علم ہیئت اور فلسفہ میں علم حاصل کیا، وسیع مطالعہ کیا، وہ ابن خلکان کی تحریر کے مطابق حکمت اور شریعت کی مفاہمت کے بڑے خواہشمند تھے، اُس زمانے کے بہت بڑے فلسفی ابن رشد سے دوستانہ مراسم تھے۔ ان سے ملاقاتیں بھی ہوئیں اور بحث مباحثے بھی ... لیکن ابن رشد نے اُن پر سخت تنقید کی ہے کہ وہ عقلِ انسانی اور انسانی قوتِ متخیلہ کو ایک ہی سمجھتے تھے اور اس نظریے کے حامل ہیں کہ اگر انسانی قوتِ متخیلہ صحیح اور درست طریق سے عمل پذیر ہو، تو وہ معقولات کا ادراک وجودِ عقل کی ضرورت کے بغیر بھی کر سکتی ہے۔ اس بنیاد پر ابن رشد نے ان پر سخت تنقید کی۔ اتفاق کی بات ہے کہ یہ تنقید ابن طفیل کے لیے وجہ شہرت بن گئی۔ سرزمینِ مغرب کے مدارس و معلمین میں اسی کی بدولت مشہور ہوئے۔ حیّ بن یقظان نامی رسالے کے بعد وہ ابن طفیل کو ان کی اسی تنقید کی وجہ سے جانتے اور پہچانتے ہیں۔ ہمارے ہاتھ میں اب ان کی سب سے بڑی فلسفیانہ تالیف یہی رسالہ "حی بن یقظان" ہے، اگرچہ یہ رسالہ مختصر ہے مگر نہایت اہم ہے۔ یہ مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان تراجم میں ایک ترجمہ چودھویں صدی ہجری میں موسیٰ نربونی کے ہاتھوں عبرانی زبان میں ہے۔ سترھویں صدی میں پوکوک کے ہاتھوں لاطینی زبان میں اور پھر اسی صدی میں بادمیئیر کے ہاتھ ولندیزی زبان میں ہوا، غلطی سے یہ ولندیزی ترجمہ اسپینوزا کے نام سے منسوب ہو گیا۔ آخر کار مرحوم بدیع الزمان فروزانفر نے سن ۱۳۴۷ ہجری قمری میں اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ وہ رسالہ مذکورہ کے ... میں ابن باجہ پہ تنقید کرتے ہیں۔ اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں کہ وہ ان کی فل...

... کو اپنے پیشرو اندلسی فلاسفروں پر ترجیح دیتے ہیں اور ابو نصر فارابی، ابوعلی ابن سینا اور امام حامد غزالی پہ اعتراضات کرتے ہیں۔

ابن رشد ابوالولید محمد بن احمد

(۵۲۰ - ۵۹۵) قرطبہ کے قاضی اور طبیب، نامور فقیہہ، عالم اسلام کے عظیم فلاسفر، فلسفہ کو ترویج ... نامی گرامی فیلسوف، ارسطو کے ایک بہت بڑے شارح اور ڈانٹے کے ... کے مطابق ایک بہت بڑے مفسر تھے۔ جو ابن عربی کی پیدائش سے تھوڑا عرصہ ... اندلس میں پیدا ہوئے اور اپنے پیشروؤں سے بڑھ چڑھ کر فلسفی کاموں میں مشغول رہے۔ فلسفیانہ تفکر و تدبر اور علم فلسفہ کی تدریس و تعلیم پر توجہ مرکوز ... فلسفے سے متعلق تالیفات تصنیفات بالعموم تفسیر و حاشیہ نگاری میں مصروف رہے۔ ماحصل کلام یہ کہ اُن کے ظہور سے اندلس میں فلسفہ اپنے انتہائی عروج و کمال اور بلندیوں ... پہنچ گیا۔ حق بات تو یہ ہے کہ اندلس میں فلسفہ کا نقطۂ آغاز بھی یہی ہیں اور نقطۂ عروج و کمال بھی یہی۔ اُن کے افکار نہ صرف اندلس اور دیگر اسلامی ممالک میں موردِ توجہ ... بلکہ وسطانی صدیوں میں عیسائی معاشرہ بھی ان کے افکار سے بڑی شدت کے ساتھ ... ہوا۔ جب ان کی کتابوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تو عیسائی دُنیا میں اک تہلکہ مچ گیا۔ ایک گروہ بڑے شد و مد سے ان کی مخالفت پر اُتر آیا اور دوسرا گروہ اسی شد و مد اور زور شور سے اُن کی حمایت میں اُٹھ کھڑا ہوا۔ ان کے مخالفین میں عیسائی مذہب کے بزرگان و اولیاء، کلیسا کے حامی اور ذہنی انجماد، بے حسی اور کٹرپن کے طرفدار لوگ تھے، جو ان کے فلسفے کے مکمل بائیکاٹ کے اقدام پر زور دیتے اور اُن کے پیروکاروں کو اذیت پہنچاتے تھے، کیونکہ وہ ان کے فلسفے کو اپنے دین کے خلاف سمجھتے تھے لیکن ان کے طرفدار اور حامی آزاد خیال، معرفت خوردہ اور علم دوست لوگ تھے، جو بڑی شد و مد اور زور شور سے ان کے فلسفہ کی تدریس و تعلیم اور ان کی کتب کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے، کیونکہ وہ اُنھیں ایک بہت بڑا مفکر اور آزاد خیال، آزاد منشی اور آزادی کا باوا آدم تصور کرتے تھے، مختصر یہ کہ وہ ایک بڑی تند آور علمی شخصیت کے مالک تھے جو

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہر جگہ اور تمام اقوام و ملل میں ایک عظیم فلسفی، ایک زبردست مفسر اور مفکر کے طور پر تسلیم کیے جاتے رہے۔ فلسفے کی تاریخ میں ان کا ایک اپنا الگ سکول ہے یعنی مکتب ابن رشدی لاطینی قائم و دائم رہا۔[۶۱] پیچھے بھی ذکر آ چکا ہے کہ ابن عربی ان سے ملے اور ان سے گفتگو کی۔ لیکن ابن عربی نے اُن کی راہ و روش کو پسند نہیں کیا، کیونکہ ابن رشد مشائی استدلال کے قائل اور تکنیکی طور پر اک فلاسفر تھے اور وہ بھی ارسطو کے مقلد، جب ابن عربی اہل کشف و شہود میں سے تھے اور تکنیکی طور پر صوفی تھے اور وہ بھی وحدت الوجودی صوفی" اب یہاں ابن رشد کا مزید ذکر مناسب اور موزوں نہیں۔ یہاں اس بحث میں ہمارا ہدف ابن رشد کی علمی شخصیت یا ان کی تالیفات و افکار سے تعارف نہیں ہمارا مقصد تو فقط ان جیسے نامور فلسفی کی طرف اشارہ کرنا ہی تھا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ابن عربی کے ظہور پذیر ہونے سے پیشتر اندلس میں فلسفہ کی صورتِ حال کیا وضع قطع تھی وہ بھی اجمالاً اور مختصراً۔

اندلس میں ابن عربی سے پیشتر نظری یا خیالی عرفان اپنے حقیقی معنوں میں موجود نہ تھا

اب تک جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اندلس میں ابن عربی کی پیدائش سے تین سو سال پہلے وہاں کے عالموں، حاکموں، قاضیوں اور عوام کی تمام تر تاریک بینی سختی اور چیرہ دستی کے باوجود، فلسفہ کسی حد تک توجہ کا مرکز ضرور بن گیا تھا اور بتدریج ارتقا کی منزلیں طے کرتا رہا، حتیٰ کہ ابن رشد کے ظہور پذیر ہونے کے وقت جو ابن عربی کے ہم عصر تھے، فلسفہ اپنے اوج اور عروج کی بلندیوں کو چھو گیا تھا لیکن اب تک ہم نے فلسفہ کی طرف مائل متفکر اندلسی حضرات کے نام لیے ہیں ہمیں ایسا کوئی آدمی نظر نہیں آیا جس نے فلسفہ و تصوف کو باہم سمونے کا سوچا ہو یا اس سلسلہ میں کوئی راہ نکال لینے کی سعی کی ہو یا دوسرے لفظوں میں جس نے عرفان و تصوف پر بھی نظر رکھی ہو سوائے ابن طفیل کے جن کا خیالی عرفان کی طرف جھکاؤ تھا اور وہ فلسفہ و تصوف کی باہم آمیزش کی تگ و دو میں تھے اگرچہ وہ اپنے دلی مقصد کو نہ پا سکے، اندلس میں ابن عربی سے پہلے جتنے بھی صوفیاء گزرے ہیں وہ عابد و زاہد لوگ تھے جو شریعت کے احکام اور آداب کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے

[illegible] اور زہد پر زور دیتے رہے یا اصطلاحی (تکنیکی) طور پر عملی تصوف پر کاربند رہے؛ باوجود اس کے کہ انھوں نے علم کلام اور دوسرے اسلامی علوم و معارف کی طرف [illegible] دی، وہ فلسفہ اور فلسفیوں کے افکار پر کبھی نظرِ عنایت نہ رکھتے تھے۔ ان میں [illegible] خاصی بڑی تعداد خود ابن عربی کے زمانے میں موجود تھی۔ جیسا کہ ہم بیان [illegible] ہیں کہ وہ اُن لوگوں کی زیارت کے لیے گئے، ان کی بڑی تعظیم و تکریم کی لیکن [illegible] باوجود انھوں نے سیر و سلوک کے سلسلہ میں اُن کے عقاید کو بلا چون و چرا کبھی قبول [illegible] اُن مذکورہ بالا صوفیاء میں سے ابن مسرہ کو مستثنیٰ قرار دے دینا چاہیے، کیونکہ [illegible] زندگی کے حالات لکھنے والوں کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک جدت پسند [illegible] صوفی کے طور پر پہچانے گئے اور اُس کے اقوال اور افعال اندلس میں ان [illegible] کے علوم مروجہ کے اور وہاں لوگوں کی عادات کے برعکس تھے لیکن جیسا کہ ذکر آ [illegible] ان کے فلسفہ و حکمت کی صحیح پہچان نہ ہو سکی اور اُن کے افکار و آراء کے متعلق [illegible] معلومات حاصل نہیں ہیں لہٰذا ہم نہیں جانتے کہ تصوف میں اُنھوں نے کسی [illegible] یا جدت کی اور نیز کیا ان کے حکیمانہ افکار میں فلسفہ و تصوف کی باہم آمیزش [illegible] یا نہیں؟ گویا حاصل کلام یہ کہ ابن عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ و عرفان [illegible] طور پر آمیزش نہ تھی یا دوسرے لفظوں میں تصوف اور خیالی عرفان اپنے حقیقی اور [illegible] میں موجود نہ تھے۔

ابن عربی کا زمانہ اندلس میں فلسفے کا ایک محیر العقول دور تھا۔ اس ترتیب کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابن عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ اور کبھی کبھار خیالی عرفان بھی توجہ کا مرکز [illegible] اور لائبریریاں بھی فلسفیانہ کتابوں سے بھری پڑی تھیں۔ افلاطون، ارسطو، افلاطونیان [illegible] اور دوسرے یونانی حکماء کا فلسفہ، عربی تراجم، مشرقی فلاسفروں کی کتابیں اور اسی طرح [illegible] اندلس کے اپنے مؤلفین مثلاً ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد کی شرحیں، نیز اسلامی [illegible] یعنی فارابی اور ابن سینا کے افکار، اسلامی متکلمین کے عقاید اور مشرقی عارفانہ [illegible] حتیٰ کہ فرقہ باطنیہ[۶۲] اخوان الصفا[۶۳] کے اصول و عقاید کی راہ سے اندلس

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میں خوب جانا پہچانا جاتا تھا۔ ابن عربی کا زمانہ فلسفہ و حکمت کی ترویج اور حیرت [illegible]
ترقی کا دور تھا۔ اس کے علاوہ اس دور میں دینی علوم بھی اپنے اوجِ کمال پر تھے [illegible]
دینی کتابوں اور دینی عالموں تک رسائی میسّر تھی۔ فلسفے کے اس ریلے میں علوم معقول [illegible]
رائج تھے اور ان سے متعلق کتابیں بھی دستیاب تھیں۔ اندلس کے گرد و نواح میں [illegible]
اور کبھی کبھار عارف لوگ بھی ظہور پذیر ہوتے رہتے جن کی تعداد خاصی بڑی تھی اور [illegible]
کی ساکھ اور شہرت کا ہر سُو چرچا تھا۔ پچھلے ابواب میں ہم اُن کے نام و نشان، اُن کی [illegible]
اور کتابوں کا تھوڑا بہت ذکر کر بھی آئے ہیں۔

ابن عربی کا ابن مسترہ اور المریہ کے صوفیوں سے رابطہ

ہم ابن مسترہ، اُن کے شاگرد دو [illegible]
منظر بن سعید بلوطی، اسماعیل [illegible]
اور اُن کی بیٹی اور المریہ کے صوفیوں مثلاً ابن العریف جو ابن عربی سے پہلے مرز [illegible]
میں ہو گزرے ہیں، سے متعلق گفت گو ہم اس سے پہلے بھی اس کتاب میں کر چکے ہیں [illegible]
اسلامی اندلس میں فلسفہ اور اس کے حامیوں یعنی ابن حزم، ابن طفیل، ابن السید [illegible]
میں سب سے بڑے فلسفی اور شارح فلسفہ ابن رشد کے ظہور کے متعلق بھی اشارات [illegible]
جا چکے ہیں۔ پہلے باب میں بہت سے عارفوں اور صوفیوں کا تذکرہ بھی ہو گیا جن کی [illegible]
کے لیے ابن عربی خود گئے اور ان سے مذاکرات، مکالمات اور گاہے مناظرات بھی کیے [illegible]
طرح ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ سن ۵۹۰ میں وہ تیونس گئے اور وہاں ابن قسی کے بیٹے سے ملے [illegible]
سے ان کے باپ کی زبانی روایات بھی سنیں۔ ابن قسی کی مشہور کتاب "خلع النعلین" کی شر[illegible]
بھی لکھی۔ اس باب میں اُن کے سفرِ المریہ کا ذکر بھی آیا جو ان دنوں ابن العریف کے [illegible]
کا مرکز تھا۔ وہاں انھوں نے قیام کیا جو خاصہ طول پکڑ گیا۔ وہاں ابن العریف کے شاگر[illegible]
اور المریہ کے صوفیوں کے گروہ کے شیخ و مرشد عبد اللہ الغزالی سے مذاکرات بھی کیے۔ یہ تما[illegible]
واقعات و حالات اس حقیقت کا بیّن ثبوت ہیں اور جس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے [illegible]
ہیں کہ ابن عربی سے لگ بھگ سال پہلے عقلی مباحث شروع ہو چکے تھے اور بتدریج ترقی و ارتقا کی منازل طے کر کے ابن عربی کے [illegible]
زمانہ تک ختم ہوتے ہیں جو فلسفہ و عرفان کی مکمل ترویج، عروج اور اعلیٰ مباحث کی شہرت، رفعت اور [illegible]

اب خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ابن عربی اور اُس کے پیشرو اندلسی فلسفیوں
[illegible] یعنی ابن مسترہ اور اُس کے شاگرد، المریہ کے صوفیوں اور ان کے پیروکار، نیز
[illegible] کے حکما، اور عارفوں، اور اسی طرح یونانی فلاسفروں یعنی افلاطون و ارسطو
[illegible] کے اسلاف و اخلاف کے مابین ایک فکری ربط و اتصال یعنی ذہنی ہم آہنگی
[illegible] یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے پہلے اتصال و ارتباط کے معانی کی
[illegible] ضروری ہے۔ اگر اس سے مُراد یہ ہے کہ کیا ابن عربی نے اپنے پیشروؤں
[illegible] و آراء، اُن کے عقائد اور الفاظ و اصطلاحات سے کچھ تھوڑا بہت استفادہ
[illegible] المریہ تصوف کی تحریر و تقریر میں اُن سے کوئی مدد لی یا استفادہ کیا، تو
[illegible] میں جواب مثبت شکل میں ہوگا، کیونکہ اگر ہم ان کی تالیفات و تصنیفات
[illegible] رجوع کریں تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اس عجوبۂ روزگار صوفی کو جو
[illegible] اسلام کے فاضل صوفیا، بزرگ ترین حکما، اور عظیم ترین عارفوں میں سے تھا،
[illegible] وں کے تمام فنون اور معارف و آداب جن میں دونوں یونانی اور اسلامی فلاسفروں
[illegible] افکار شامل ہیں، شیعہ اور سُنّی دونوں کے فقہی فرقوں، متکلمین کے دونوں فرقوں یعنی
[illegible] اور اشعری کے نظریوں، مشرق و مغرب دونوں کے صوفیا کے مسلکوں، ظاہری
[illegible] دونوں کے محدثوں اور مفسروں کے قولوں اور بالا خرامی کے سبب مذہبوں
[illegible] میں مکمل مہارت حاصل تھی۔ اصطلاح میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلاف
[illegible] تمام علوم انھوں نے وراثت میں پائے، اور پھر اپنے عقائد کو بیان اور اپنے افکار
[illegible] نے وقت نہایت زیرکی اور مہارت اور اپنے خصوصی ذوق و سلیقہ سے کام
[illegible] ہوئے ان تمام علوم و معارف سے مدد لی اور اُن سے پورا پورا استفادہ کیا جیسا
[illegible] کی کتب اور رسائل میں دیکھتے ہیں کہ یونانی فلاسفروں کے افکار اور اسلامی
[illegible] کے نظریات، ان کے مزاج و افتادِ طبع کے امتیازی نشانات سمیت
[illegible] متکلمین کے اعتقادات اور صوفیا کے وجد و حال میں کہے ہوئے لب و بانہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کلمات ان سب فرقوں اور مسلکوں کے اختلافات سمیت، نیز فقیہوں کے فتوے ان
مسالک کے اختلافات سمیت، اور آخرکار قرآنی آیات اور اسلامی روایات [illegible]
خوبی اور عمدگی سے باہم پرو دیا ہے۔ ان سب کو انھوں نے بلا تخصیص و تفریق [illegible]
خاص انداز میں اپنے مسلک کی تشریح و توثیق کے لیے استعمال کیا ہے۔ ان [illegible]
افکار کی جو بظاہر متضاد نظر آتے ہیں، وہ اتنی ذکاوت اور مہارت سے تفسیر و تا[illegible]
اور انھیں باہم سموتے اور پروتے ہیں کہ قاری پکار اٹھے کہ گویا یہ سب کے سب کل [illegible]
اُن کے اپنے اصولِ تصوّف اور خصوصاً ان کے بنیادی اصول یعنی نظریہ وحدت ا[illegible]
کی تشریح و توثیق کے عین موافق و مطابق ہیں۔ وہ فقط اپنے راہ سلوک یا طریقت
توضیح کے لیے اسلاف کے مذاہب و عقاید اور اسلامی آیات و روایات [illegible]
حاصل کردہ خصوصی تعبیرات و تاویلات سے مدد نہیں لیتے بلکہ الفاظ و اصطلاحات [illegible]
انتخاب اور استعمال میں بھی اسلاف سے کمک حاصل کرتے ہیں؛ البتہ اُن کے معانی کی
تاویل میں اک گونہ جدّت کے ساتھ۔ چنانچہ اُن کی کتابیں اور رسالے ان کی اصطلاحات
عبارات اور ناموں سے بھرے پڑے ہیں۔ مثلاً ذوقلس، افلاطون، ارسطو، افلوطین، فر[illegible]
خیلسوں اور اپنے پیشرو صوفیا جیسے ابوطالب کی، بایزید بسطامی، ابو حامد امام غزالی، دیگر [illegible]
اشاعرہ، محدثین، مفسرین، فقیہہ، نحوی، ریاضی داں حضرات۔ اُنھوں نے ان تمام سے [illegible]
اصطلاحات، تعبیرات و تاویلات سیکھیں اور کبھی کبھار مضامین و موضوعات بھی۔ اُن [illegible]
سے اپنے تصوّف کی تشریح و توضیح کے لیے جس کسی کو موزوں، مناسب، عمدہ اور برمحل
پایا استعمال کرلیا لیکن اگر اتصال و ارتباط سے آپ کی مُراد یہ ہو کہ اُنھوں نے اپنے تمام
مضامین، مواد، اصول تصوف اور عرفان کو اسلاف ہی سے حاصل کیا اور انھیں اپنا
عرفانی اور فکری لبادہ اوڑھانے کے لیے بھی انھیں کی تقلید کی اور خود اپنی جداگانہ
حیثیت، آزادی اور جدّت طرازی نہیں دکھائی تو اس سوال کا جواب نفی میں ہو[illegible]
کیونکہ یہ بہت مشکل نظر آتا ہے۔ ان کے خیالی تصوّف کو عرفان و فلسفہ کے سلسلوں
میں سے کسی خاص سلسلے یا دینی اصولوں میں سے کسی معین اصول کی تقلیب یا عکس

[illegible] اور یوں نتیجتاً اُس کے تصوّف کو گذشتگان کی ذہنی روش یا روشوں یا اسلاف
[illegible] خاص شخص یا اشخاص سے مرتبط یا متاثر زدہ بھی ان الفاظ کے فوری اور
[illegible] ہیں، سمجھا جائے تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اسلاف سے اُس کے اعتقادات
[illegible] کی تھوڑی سی مشابہت اس دعویٰ کو ثابت نہیں کرتی۔ یہ ایک
[illegible] دلیل ہے اور بعض اشخاص کے الفاظ و افکار کی باہمی مشابہت تاثیر و تاثر
[illegible] دلیل نہیں ہو سکتی۔ ہاں جیسا کہ ہم ذرا پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں کہ اُنھوں نے
[illegible] کے تحریری یا تقریری اظہار و بیان میں اپنے اسلاف کے علوم و معارف
[illegible] دلی۔ اُس کی تالیفات میں ایسے بنیادی و ابتدائی اصول اور قواعد
[illegible] ہیں جو ممکن ہے پہلی نظر میں صوفیاء کے عقائد، پہلے متکلمین اور فلاسفروں
[illegible] اور پچھلے مذاہب کے اصولوں ہی کا الٹ پلٹ نظر آئیں اور یوں اُن کی
[illegible] احتمال ہو لیکن تھوڑا سا غور و خوض اس حقیقت کو آشکار کر دیتا کہ وُہ
[illegible] تاثیر پذیر تھے بلکہ وہ بڑی زیرکی، ذکاوت اور مہارت کے ساتھ اُن سے
[illegible] اور پھر اُن کی تاویلات کا (خواہ وہ کتنی بعید از قیاس کیوں نہ ہوں) قائل ہو
[illegible] عرفان کے اصول سے ہم آہنگ بناتے ہیں نہ کہ اپنے عرفان کو ان اصولوں
[illegible] بات تو یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ ہوئے
[illegible] اس امر کے کہ اُنھوں نے دوسروں کو قرآن مجید کی قیاسی تفسیر سے خبردار
[illegible] خود وُہ اپنی عرفانی تحریر یا تقریر کے دوران بے دھڑک ہو کر قیاسی تفسیر کرتے
[illegible] آیات کی لمبی چوڑی تاویل کرتے ہیں اور تاویلات بھی ایسی جو بہت بعید از
[illegible] جنھیں اکثر و بیشتر مفسرین نے ناجائز گردانا ہے اور آخرکار ان کے ذریعے
[illegible] اپنے عرفان کی تائید و تصدیق کی خاطر کبھی کبھی ابتدائی الفاظ و کلمات
[illegible] بعید کے مشتقات کا قائل ہو کر اُن میں انوکھے اور عجیب و غریب معانی
[illegible] جو کسی لغت یا ڈکشنری میں نظر نہیں آتے اور نہ ہی لُغت کے عالم اُنھیں
[illegible] ہیں۔ لہٰذا پھر ان معنوں میں ان کے بارے میں تاثیر یا تاثر یا ارتباط و اتصال

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی بات کیسے کہی جا سکتی ہے؟ وہ صاحبِ وجد و حال، صاحبِ مقامات، صاحبِ کشف و کرامات اور بشارت
نے بار بار بڑی صراحت اور تاکید سے کہا ہے کہ ان کا علم و عرفان تو محض خدا کی
اور بخشش ہے جو کشف و شہود اور وحی و الہام پر مبنی ہے۔ اگر اس تمام تاکید
صراحت کے باوجود تاثیر و تاثر کی بات درمیان میں لائیں تو یہ تو محض قرآن کے مقا
اجتہاد کرنے کی بات ہوگی جو دانشمندی کے نزدیک نہایت ہی ناپسند اور نا
ہے۔ حاصل کلام یہ کہ ان کا تصوّف اور ذہنی نظام بکھرا، انوکھا، نرالا اور نیا ہے؛ اگر
کبھی کبھار ان کے تصوّف میں بھی وہی اصول و قواعد نظر آتے ہیں جو اُن کے پیشرو
کے فکری سلسلوں اور طرائق میں جلوہ گر ہیں؛ تاہم اُنھوں نے اپنے تصوّف کو ان سے نہیں
بلکہ ان کے برعکس انہی کے فکری نظام کی اپنے ذوق اور مزاج کے مطابق یوں تعبیر
تفسیر کی ہے اور ایسے سانچے میں ڈھال لیا ہے کہ وہ اُن کے اپنے تصوّف کے مطابق
اُن کے اپنے فکری نظام کے عین موافق ہو گئے ہیں۔

آسین پالاسیوس جو ابن عربی کا ہم وطن ہے اور عربی دان اور ابن عربی شناس
بھی ہے، اُس نے "ابن مسرّہ اور اس کا مکتب"[45] کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے
اُس میں ابن عربی کے تصوّف اور ابن مسرّہ کے فلسفہ و حکمت کے درمیان تاریخی
ارتباط کو ثابت کرنے کی کوشش ہے[46]۔ ہمیں اس کتاب کے پڑھنے کی سعادت نصیب
ہوئی اس لیے کہ وہ ہسپانوی زبان میں ہے لیکن جیسا کہ اُس کی اپنی تالیفات اور
کی تحریروں سے جنھوں نے اس کتاب کو پڑھا ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ یہ دعویٰ
کہ ابن عربی اور مؤخر الذکر المریّہ کے صوفیا کے درمیان ایک تاریخی قسم کا اتصال
ارتباط موجود ہے اور المریّہ کے صوفیوں کا بھی دوسرے طبقے کے اپنے پیشرو
سے ارتباط تھا اور ابن مسرّہ ان سب کا سرتاج تھا۔ اسی بناء پر المریّہ کے صوفیاء کا
اندلس کے ان دو بزرگ صوفیوں یعنی ابن مسرّہ اور ابن عربی کے مابین ایک درمیا
ہے۔ اس ترتیب سے گویا ابن عربی کا ابن مسرّہ کے مکتب سے ربط رہا ہے؛ لہٰذا
عربی کے تصوّف کے اصول اور بنیادی قواعد کو اسی گروہ کے مسلک سے تلاش

یرانی کی بات ہے کہ پالاسیوس اپنے اس دعوے میں اس حد تک آگے بڑھ گیا ہے
علمی اور یقینی سمجھنے لگا ہے؛ تبھی تو اس نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس میں
نہیں کہ ابن عربی اپنے پیشرو ابن مسرّہ کا پیروکار اور مقلد تھا[47]۔ چونکہ پروفیسر
اسلامی اندلس کے علوم نحو میں بالعموم اور ابن عربی پر بالخصوص ہمارے ہمعصروں
ترین آدمی ہے، اس کا یہ دعویٰ قابلِ غور ہے۔ اسی بناء پر باوجودیکہ ابن عربی پر
پیشروؤں کے تاثیر و تاثر یا ان کے مابین کسی تاریخی اتصال و ارتباط کے وجود کو
اب تک ہم نے تسلیم نہیں کیا تھا لیکن اس نئے دعوے کی اہمیت اور مدعی کی عظمت
پیشِ نظر ہم نے اب ضروری یہ سمجھا کہ اس باہمی اتصال و ارتباط کا ذرا زیادہ دقتِ نظر
جائزہ لیا جائے؛ لہٰذا لازم ہے کہ پہلے تو ہم یہ دیکھیں کہ ابن مسرّہ اور اُس کے
نیز المریّہ کے صوفیوں کے متعلق ہماری معلومات کیا کچھ ہیں اور ہم اُن کے بارے
جانتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم مزید چھان بین کریں گے کہ ابن عربی نے اُن سے
سیکھا اور سمجھا ہے؛ تاکہ پروفیسر پالاسیوس کے دعوے کے صحیح یا غلط ہونے کا پتہ
اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ ابن مسرّہ اور ان کے شاگردوں کے متعلق ہماری
بہت کم اور محدود ہیں، اس لیے کہ نہ تو اس کی کوئی کتاب نہ ہی تحریر ہم تک پہنچی
اور یہ تھوڑی بہت اطلاعات و معلومات بھی وہ ہیں جو دوسروں کی کتابوں مثلاً ابن حزم
الفصل، ابن فرضی کی تاریخ العلماء والرواۃ، صاعد اندلسی کی طبقات الامم، قفطی کی
الحکماء، ضبّی کی بغیۃ الملتمس اور سب سے آخر میں ابن عربی کی اپنی فتوحاتِ مکیہ اور
وغیرہ ہم سے مل ہیں۔ ان تمام ماخذ اور منابع میں اس موضوع پر ہماری معلومات
کا انحصار یقیناً ابن حزم کی روایات پر ہے جو بہت وقیع اور ثقہ عالم و فاضل تھے۔
ان کے علاوہ وہ ابن مسرّہ کے مقلد اور شاگرد اور اُن کے فلسفہ و حکمت کے سب سے بڑے
اور سمجھدار اسماعیل رُعینی کے ہم عصر اور ہم شہر بھی تھے؛ لہٰذا وہ ان کے عقاید و افکار
واقف تھے۔ اگرچہ ابن عربی کی ان سے ملاقات نہ ہو سکی، اس لیے کہ رُعینی نے
میں زندگی گزاری[48]؛ کیونکہ ان کے افکار اور عقاید بڑے سخت اور خوفناک قسم کے

کے معانی ایک دوسرے سے ممیز یا جدا نہیں ہیں بلکہ ان سب کا ایک ہی مطلب اور یہ سب ایک ہی ذات اور حقیقت پر دلالت کرتے ہیں جو کسی صورت میں کثرت پذیر نہیں ہے۔ ابن فرضی بھی انھیں زندیق اور باطل عقیدہ کی تہمت لگا کر ا[illegible] کے پیروکاروں کو جاہل و نادان کہنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بندوں کی فعل مختاری اور خدا کے [illegible] وعدہ وعید کا معتقد تھا اور قرآن مجید کی بہت سی آیات میں تاویل کا قائل تھا اور ذوالنون [illegible]ی اور ابو یعقوب نہر جوری کی طرح اُس نے بھی اعمال کی تصحیح، درستی اور نفوس کے محاسبے کے متعلق باتیں کی ہیں۔ ان کی باتوں سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اندلس میں ان رائج الوقت علوم سے جن کی تقلید اور جن کا تسلیم کرنا مذہب میں شامل تھا، بیگا[illegible] تھے۔ ضبی نے بھی ان کے عقاید کے متعلق کچھ نہیں کہا۔ وہ فقط اُن کے زہد و ریاضت ا[illegible] عبادت کی تعریف کرتے ہیں اور بعد میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ عبادات میں راہِ را[illegible] سے منحرف ہو کر گمراہ ہو گئے تھے اور عوام کا ایک گروہ بھی ان کی بدولت گمراہ ہو گیا۔ خطابت و خوش بیانی میں ان کا مخصوص انداز تھا۔ صوفیاء کے دقیق و پیچیدہ اشا[illegible] پر بہت غور و خوض کرتے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے کتابیں بھی لکھی ہیں اور بعض مقالات بھی اُن سے منسوب کیے جاتے ہیں کہ اُن سے خدا کی پناہ اور اللہ تعالیٰ ان کے متعلق بہتر جانتا ہے۔ ابن عربی بھی اپنی تالیف فتوحاتِ مکیہ میں اُس فصل میں جہاں وہ عرش اور اُس کے معانی کے متعلق لکھتے ہیں وہاں ان کی بزرگ منشی کی بھی تعریف کرتے ہیں اور علم اور کشف و حال کے سلسلہ میں انھیں اہلِ طریقت کے اکابر میں شمار کرتے ہیں اور عرش اور حاملانِ عرش کے معانی کے بارے میں اُس کے عقیدہ کو نقل کرتے اور پسند فرماتے ہیں، اس لیے کہ وہ ان کے اپنے عقیدہ کے مطابق و موافق تھا۔ پھر اپنی کتاب فصوص میں وہ اس قول کو بھی اُن سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ابراہیم اور میکائیل کو حاملانِ عرش میں سے سمجھتے ہیں اور انھیں رزق و روزی رساں قرار دیتے ہیں لیکن یہاں وہ اپنے ہی ذوق و مذاق کے مطابق اس کی تاویل کرتے ہیں تاکہ وہ ان کے نظریہ وحدت الو[illegible] کے مطابق اور موافق ہو جائے۔ وہ یہاں لفظ "رزق" کو اُس کے فوری اور عمومی معانی سے

[illegible] کہ ابن حزم نے مذکورہ بالا کتاب میں ابن مسرہ اور اُن کے پیروکاروں [illegible] کے عقیدوں کا کئی مواقع پر تھوڑا بہت ذکر کیا ہے۔ ایک موقع پر یوں [illegible] محمد بن عبداللہ بن مسرہ مسئلہ قدر پر معتزلہ کا ہمنوا تھا۔ اور کہتا تھا کہ علم اور قدرت [illegible] اور مخلوق ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم دو قسم کا ہے۔ ایک کلیات کا علم جو علم الکتاب [illegible] الغیب ہے، دوسرا علم جزئیات سے متعلق ہے، جو علم شہادت یعنی گواہی اور ثبوت کا [illegible] زید کے کفر کا علم یا عمرو کے ایمان کا علم، اور علیٰ ہذا القیاس۔ پھر وہ ابن [illegible] اول الذکر شاگرد اسمٰعیل رعینی کے پوتے یحییٰ بن احمد بن طیب سے روایت کرتے [illegible] اسماعیل رعینی اس امر کا قائل تھا کہ عرش کائنات کا باتدبیر منتظم ہے، اور [illegible] اس لیے بزرگ و برتر ہے کہ اس کے اوصاف کا بیان نہیں ہو سکتا اور [illegible] انھوں نے ابن مسرہ سے منسوب کیا ہے۔ مذکورہ بالا روایت کے بعد ذکر کرتے [illegible] نے ایک گروہ کو دیکھا جو اس قول کو کہ نبوت کسبی ہے وہبی نہیں، یعنی اگر کوئی [illegible] نفس کی اصلاح و طہارت میں انتہا کو پہنچ جائے تو وہ مقامِ نبوت کو پالیتا [illegible] اسمٰعیل رعینی اور ابن مسرہ سے منسوب کرتے ہیں لیکن ایک گروہ نے اس انتساب [illegible] سے انکار کیا ہے۔ اور پھر اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابوالعاص حکم بن منذر [illegible] اور ثقہ حضرات کے ایک گروہ سے اسمٰعیل رعینی کو جانتے پہچانتے تھے، [illegible] کرتے ہیں کہ اسمٰعیل رعینی مُردہ جسموں کے قبروں سے اُٹھنے یعنی حشر میں جسمانی [illegible] منکر تھا اور باوجود اس امر کے کہ ابن حزم، رعینی سعی و کوشش، ریاضت، [illegible] اور نماز روزے کی پابندی کی تعریف کرتے ہیں۔ پھر بھی مذکورہ بالا روایت کو [illegible] سمجھتے ہیں اور اس کے راویوں کی جن میں حکم بن منذر بھی شامل ہیں تصدیق [illegible] کرتے ہیں۔ لیکن صاعد اندلسی اور قفطی کی کتاب سے اس کے علاوہ اور کوئی اہم [illegible] ملتی کہ ابن مسرہ انباذقلس کے فلسفہ کے بہت دلدادہ تھے اور اس فلسفہ کا بڑی [illegible] سے مسلسل پرچار کرتے اور درس دیتے تھے (یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ انباذقلس [illegible] سمجھتے ہیں جس کا یہ عقیدہ تھا کہ صفات خداوندی مثلاً علم، جود اور قدرت

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جس سے مُراد خدا کا بندوں کو روزی دینا ہے، خارج کردیتے ہیں بلکہ مکمل طور پر اس کے برعکس معانی بتاتے ہیں۔ وہ اُس کے یہ معانی لیتے ہیں کہ خدا کے بندوں کو تغذیہ کرنا یا غذا پہنچانا، اور کہنا یہ چاہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام عرفان و معرفت کے درجۂ عالی اور انسانیت کے مرتبۂ کمال پر ہونے کی وجہ سے احکام خداوندی کے کامل ترین مظہر تھے اور حضرت میکائیل جو ایک مقرّب فرشتہ ہیں،

ذاتِ خداوندی کی غذا اور اس کے احکام پہنچانے کا کامل ترین مظہر ہیں۔ یقیناً یہ "تاویل اور تفسیر و بیان ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود سے موافق و مطابق نظر آتا ہے لیکن یہ معلوم نہیں آیا کہ آیا ابنِ مسترہ کا حضرت ابراہیم و میکائیل کے رزق رسانی کا مفہوم و مقصد بھی یہی تھا یا کچھ اور؟ پھر اپنی کتاب فتوحاتِ مکّیہ کے باب "معرفت منزل تنزیہہ التوحید" میں جہاں ذاتِ خداوندی کی کامل ابدیت کا ذکر کرتے ہیں، یہ بھی لکھتے ہیں کہ یہ کامل ابدیت واقعتاً صفتِ تنزیہ کے شایان ہے اور ہستی کا اُس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اس کے باطنی علم یا عرفان کا بھی کوئی امکان نہیں اور اُس منزلِ عالی میں داخلہ ناممکن ہے اگرچہ ظاہری اور خارجی طور پر اُس سے تعلق رابطہ حاصل ہو سکتا ہے لیکن یقیناً ابن مسترہ جبلی نے اپنی کتاب الحروف میں ہمیں اس سے متنبہ اور خبردار کیا ہے۔ ان بزرگوں نے اب تک ہمیں ابن مسترہ اور اُس کے پیروکاروں کے عقائد کے متعلق جو کچھ بتایا ہے جیسا کہ ہم نے خود دیکھ بھی لیا ہے، بہت ہی کم، معمولی اور ناقابلِ ذکر ہے۔ ماننا پڑے گا کہ وہ اُن کے مسلک و فلسفہ کے تعارف و شناسائی کے لیے کافی نہیں۔ اگر ان کا کوئی خاص مسلک و فلسفہ ہے تو اُس کے لیے شاید یہ کسی حد تک مکتفی ہو لیکن اُن کے اور ابن عربی کے تصوّف کے ارتباط و اتصال کے ثبوت کے لیے بالکل ناکافی ہے لیکن باوجودیکہ یہ پہلے بھی اشارۃً کہا جا چکا ہے جناب پروفیسر پالاسیوس ان کو خاص مذہب و مسلک سے منسوب کرتا ہے جسے وہ ابن منزہ کے مذہب اور مکتب کا نام دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ ابن عربی کا تصوّف انہی سے وابستہ اور متعلق تھا اور اصطلاح میں گویا اُن سے متاثر تھا۔ اپنے اس دعوے کے مستند ہونے کے لیے مندرجہ ذیل

[illegible] پیش کرتا ہے:

سب سے پہلے تو وہ اقوال ہیں جو ابن عربی اپنی کتابوں مثلاً فتوحاتِ مکّیہ اور ... میں ابن مسترہ سے نقل کرتے ہیں اور اُنھیں قبول بھی کرتے ہیں لیکن جیسا کہ ہم ... ہیں اوّل تو یہ اقوال ہیں ہی بہت تھوڑے اور اُن کے مسلک اور مذہب کی ... کے لیے ہرگز کافی نہیں، خواہ اُن میں دوسروں یعنی ابن حزم، صاعد اندلسی، ... اور اُن جیسے دیگر اصحاب کے اقوال شامل کیوں نہ کردیں جو اُنھوں نے ابن مسترہ ... روایت کیے ہیں۔ ہم ان سے قبل ان اقوال کی طرف اِشارہ بھی کر چکے ہیں۔ دوسرے ... بھی تو معلوم نہیں کہ اُس کا ان عبارات اور مقالات سے وہی مفہوم و مقصود ہے جو ابن عربی نے لیا ہے بلکہ گمان غالب ہے کہ اپنی عادت اور روش کے مطابق ابن عربی نے ان عبارات کی بھی دوسروں کی عبارات و مقالات کی طرح تاویل کی ہوگی تاکہ اُن کو اپنے مسلک کی رُوح و اصلیت سے ہم آہنگ کر سکیں۔ تیسری بات یہ کہ ابن عربی اپنے عقاید کے ثبوت میں اُن سے سند نہیں لیتے بلکہ انھیں محض قارئین کو دوسروں کے عقائد سے آگاہ کرنے کے لیے نقل کرتے ہیں۔ چوتھے جیسا کہ ہم بارہا کہتے آئے ہیں، ایک دوسرے کے عقاید سے تھوڑی بہت مشابہت یا بعض اشخاص کی بعض عقاید میں ایک دوسرے سے موافقت ان کے مابین کسی تاریخی اتصال و ارتباط یا ان میں باہمی تاثیر و تاثر کے اثبات کے لیے ہرگز پختہ دلیل نہیں ہو سکتی۔ دلیل کا کام تو قطعی ثبوت دعوے ہے اور پھر یہ مشابہت اور موافقت یا اتفاقیہ بھی ہو سکتی ہے۔ پنجم جیسا کہ پہلے بھی اشارۃً کہا جا چکا ہے، اصولی طور پر ابن عربی کے سلسلہ میں یہ دعوے تو نفس سے اجتہاد کرنے والی بات ہے کیونکہ وہ بارہا خود صراحتاً کہہ چکے ہیں کہ اُنھوں نے یہ علم و عرفان و معرفت تو اپنے کشف و کرامات اور بصیرت و بشارات براہِ راست ذات باری تعالیٰ سے اخذ کی۔ ان سب کے علاوہ ان عقاید میں سے کچھ جنھیں ابن مسترہ اور اُن کے پیروکاروں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ابنِ عربی کے عقاید سے موافقت بھی نہیں رکھتے کیونکہ جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ معتزلہ فرقے کی طرح ابن مسترہ مسئلہ قدر کے قائل تھے جب کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابن عربی کا جھکاؤ تو کسی حد تک جبر کی طرف تھا۔ اور پھر جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ ابن مسرہ انباذقلس کا مقلد سمجھا جاتا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی وحدت و انفرادیت کے معتقد تھے۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ وہ بھی معتزلہ کی طرح شعوری طور پر بھی ذات و صفاتِ خداوندی کی وحدت و یکتائی کے معتقد تھے اور معنوی طور پر بھی ــ لیکن جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ ابن عربی ذات و صفات باری کی نقط لفظی وحدت کے قائل تھے اور معنوی طور پر انہیں ایک دوسرے سے الگ اور جدا سمجھتے تھے۔ یونہی بعض سے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ قیامت میں جسمانی رستخیز کے منکر تھے اور نبوت کے کسبی ہونے کے قائل تھے ہیں جب کہ ابن عربی جسمانی رستخیز کے قائل اور نبوت کے اکتسابی ہونے کے منکر تھے اور شد و مد سے کہتے ہیں کہ نبوت اور رسالت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے۔ ایسے انباذقلس کے فلسفہ، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ابن مسرہ ہمیشہ اس کے فلسفے کا شیدائی اور مبلغ تھا، اور ابن عربی کے عقاید اور آراء میں بھی کبھی کبھار ان عقاید کی جھلکی نظر آتی ہے جنھیں انباذقلس سے منسوب کیا جاتا ہے؛ لہذا ابن عربی اور ابن مسرہ میں رابطہ تو موجود ہے اور ابن عربی نے ان عقائد کو ابن مسرہ ہی سے سیکھا ہے۔ یہ دلیل بھی درست معلوم نہیں ہوتی؛ کیونکہ اول تو یہ بات کہ اگرچہ ابن مسرہ کی انباذقلس کے فلسفہ سے دلبستگی و مشغولیت کو کئی حضرات نے نقل کیا ہے لیکن فی الحقیقت یہ وہی صاعد اندلسی کی روایت ہے، دوسروں نے انہی سے اخذ کیا ہے؛ لہذا اس بناء پر اس روایت میں نہ تو تواتر ہے اور نہ ہی تسلسل؛ بلکہ یہ محض اک خبرِ واحد ہے جس کا نتیجہ یہ کہ نہ تو یہ قطعی ہے اور نہ ہی غالب گمان کی حامل، بلکہ اس کا افادہ محض احتمال تک محدود ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر اس روایت کو صحیح بھی مان لیا جائے اور جو کچھ مختلف ادیبوں اور اسلامی مؤلفوں مثلاً شہرستانی وغیرہم نے انباذقلس سے منسوب کیا ہے۔ فی الواقع وہ ان باتوں کا راوی ہے بھی کہ نہیں؟ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ ابن عربی نے ان خیالات و افکار کو ابن مسرہ اور اس کے مقلدوں ہی سے لیا ہے اور دوسروں سے نہیں لیا جب کہ ایسے عقائد باطنیہ، معتزلہ اور اخوان الصفا کی کتابوں میں موجود ہیں اور جیسا کہ ہم پیچھے لکھ چکے ہیں کہ ابن عربی ان

... تالیفات و تصنیفات سے بھی خوب آگاہ و آشنا تھے۔

... المریہ کا آغاز اور ابن عربی کا اس سے رابطہ

جیسا کہ پہلے بھی ذکر آ چکا ہے کہ ابن مسرہ کا تصوف ایک ... باطنی تصوف تھا۔ اس نے اندلس میں تسلسل پایا، ان کے شاگردوں اور پیروکاروں ... کی راہ و روش کو مسلسل جاری رکھا اور ان کے اصول فلسفہ کو کم و بیش حفظ ... کہ چھٹی صدی کا آغاز آن پہنچا اور ابو العباس احمد بن محمد بن موسیٰ بن عریف ... المعروف ابن عریف (سال وفات ۵۳۶ھ) طریقت المریہ کا بانی اور مشہور و معروف ... محاسن المجالس کے مؤلف[۸۶] جو ضبّی کی روایت کے مطابق ایک زاہد و عابد فقیہہ ... ریاضت میں امام اور ایک محقق عارف تھے[۸۷]، المریہ کے شہر میں پیدا ہوئے اور ... میں ایک نئے طریق کی بنیاد رکھی جو بڑی سرعت کے ساتھ اندلس کے سبھی ... میں بالعموم اور قرطبہ اور اشبیلیہ میں بالخصوص پھیل گیا اور ایک روایت کے ... مغرب پرتگال تک جا پہنچا۔ اندلس کے صوفیا کے ایک انبوہ کثیر نے اس جامع کمالات ... سے فیض حاصل کرنے کے لیے المریہ کا رخ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر المریہ مغربی اسلامیوں کے تصوف کا ایک بڑا ... بن گیا اور المریہ کا طریقۂ تصوف وجود میں آیا[۸۸] اور ان کے مقلدین جیسا کہ ان ... تالیفات و کتب سے پتہ چلتا ہے کہ مشرقی اسلامیوں کے صوفیاء کی مانند فلسفہ و تصوف ... ہی کی راہ پر چل نکلے گو کہ انھیں اس سلسلہ میں مکمل طور پر کامیابی حاصل ... اس طریقت کے سرِ فہرست حامیوں اور پیروکاروں میں اس کے بانی ابن عریف[۸۹] ... ابن برجان (ابو الحکم عبد السلام بن عبد الرحمٰن بن ابی الرجال متوفی سال ۵۳۶ھ) ابوبکر ... اور ابن قسّی (ابو القاسم بن قسّی متوفی سال ۵۴۶ھ) کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ابن برجان ... فقیہہ، محدث، ماہر علم کلام اور صوفی منش بزرگ تھے۔ جنھوں نے اپنے درس ... کی بساط شہر اشبیلیہ میں بچھائی تھی۔ اس کی تالیفات بقرارِ ذیل ہیں:- (۱) شرح ... لسان الحق المشوث فی الامر والخلق اور قرآن حکیم کی ایک تفسیر جو ... ابوبکر میورقی بھی ایک بہت بڑے محدث، فقیہہ، زاہد اور صوفی تھے جنھوں نے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

قرطبہ میں زندگی بسر کی اور وہیں لوگوں کی رشد و ہدایت میں مشغول رہے[۹۱]۔ ابن قسی بھی
کے صوفیاء میں سے تھے جو سیاست میں بھی حصہ لیتے رہے۔ انھوں نے مہدی ہونے
دعویٰ کیا۔ ابن عریف اور ابن برّجان کی وفات کے بعد وہ اندلس میں صوفیاء کے
امام بن بیٹھے اور پیروکاروں کی ایک بہت بڑی تعداد پیدا کرلی۔ اُن کے پیروکاروں
لوگ "مریدین" کہتے تھے اور وہ خود اُنھیں شیخ گروہ مریدین کے نام سے یاد کرتے
تصوف میں وہ مشرقی صوفیاء کے طریقہ کی طرف مائل تھے۔ امام غزالی کی کتب سے
شغف تھا۔ وہ اُن کتب کو اپنی مجالس میں پڑھ کر سُناتے اور کھلے بندوں اس کی تشر
تفسیر و توضیح کرتے۔ ان کی سب سے بڑی تصنیف کتاب "خلع النعلین" ہے[۹۲]
تصوف میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ ابن عربی کی ان تا
سے جان پہچان تھی اور وہ ان کے عقائد اور افکار و آراء سے بخوبی آگاہ و آشنا
لیکن ابن عربی کے المریّہ کے صوفیوں سے جس رابطے کا پالاسیوس دعوے دار ہے، اُس
بحث دوسری قسم کی ہے، کیونکہ ابن عربی ان کے زمانے سے زیادہ قریب تھے اور ا
نے اپنی عمر کے پہلے تیس سال اندلس اور بالخصوص اشبیلیہ میں بسر کیے جو ابن عریف اور ا
برّجان کی تعلیمات کا مرکز تھا۔ اس کے علاوہ اُنھوں نے ان کی بعض تالیفات و تص
کو بھی دیکھا، اُنھیں پڑھا اور ان کی شرحیں لکھیں۔ اُن کے بعض پیروکاروں سے بالمشا
ملاقات بھی کی۔ اُن سے روایات سُنیں۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا جا چکا ہے۔ اُنھوں نے ا
سفرِ تیونس میں ابن قسی کے بیٹے سے ملاقات کی اور ابن قسی کی مشہور کتاب "خلع النعلین"
کو اُس کی زبانی سُنا اور اُس کی شرح بھی لکھی اور اسی طرح وہ المریّہ کے شہر میں بھی گئے او
وہاں اک عرصۂ دراز تک قیام کیا۔ احمد ابو العریف کے پیروکاروں مثلاً ابو عبداللہ الغزا
سے مکالمات بھی کیے۔ ان سب کے علاوہ ان کی تالیفات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ المریّہ
کے صوفیاء کی تالیفات سے بخوبی آشنا تھے اور ان کے افکار و عقائد سے مکمل
آگاہی رکھتے تھے اور کئی مقامات پر ان حضرات کی تالیفات کا ذکر، ان کے اخبار و ا
کی تفصیل اور ان کے خیالات کو نقل کرتے ہیں لیکن پھر اپنی طبیعت کے تقاضے کے

مطابق اپنے فکرِ بلند اور عرفان کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ اُنھوں نے اپنی
تالیفات میں اس گروہ کے جن عقائد کا ذکر کیا ہے۔ وہ بقرار ذیل ہیں: (۱) معرفت و علم
میں فرق۔ یہ وہی فرق ہے جس کے ابن عربی بھی قائل
ہیں۔ اس قول کو اُنھوں نے نہ صرف ابن عریف بلکہ بعض دیگر بزرگانِ دین مثلاً سہل تستری[۹۳]
ابو یزید بسطامی اور ابو مدین سے بھی منسوب کیا ہے۔ وہ یوں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے مقام
معرفت و عارف اور علم و عالم میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ مقامِ معرفت
الٰہی اور مقامِ علم دینی ہے۔ میں بھی یہی کہتا ہوں۔ سہل تستری، ابو یزید، ابن عریف
اور ابو مدین بھی اسی قول کے قائل ہیں مگر ایک اور گروہ کا یہ خیال ہے کہ مقامِ معرفتِ الٰہی
اور مقامِ علم اس سے الگ ہے۔ میں اس قول کو بھی قبول کرتا ہوں کیونکہ علم سے اُن کی
مراد ہے جو ہم معرفت سے لیتے ہیں اور معرفت سے ان کی وہی مُراد ہے جو ہم علم سے
لیتے ہیں۔ لہٰذا یہ لفظی اختلاف ہے اور اسی سلسلہ میں ہمارا اعتماد خدائے بزرگ و برتر
کے اس قول پر ہے: وَاِذَا سَمِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰۤى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ
مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ[۹۵] (اور جب وہ اس کو سُنتے ہیں جو کہ رسولؐ کی طرف
نازل کیا گیا ہے تو آپ اُن کی آنکھیں آنسوؤں سے بہتی ہوئی دیکھتے ہیں، اسی سبب سے کہ اُنھوں
نے حق کو پہچان لیا۔) پس اللہ تعالیٰ نے اُنھیں عارفوں کے نام سے پکارا نہ کہ عالموں کے
نام سے۔ پھر اُن کے ذکر کے متعلق لکھتے ہوئے فرمایا کہ ان کا ذکر (ورد) رَبَّنَاۤ اٰمَنَّا
... الخ ہے۔ ذکر الہٰنا[۹۶] اب ملاحظہ فرمایئے۔ باوجودیکہ اُنھوں نے دوسروں کے عقیدے اور گفتار
کے متعلق اشارہ ضرور کیا ہے لیکن اُنھیں اپنے عقیدے کے اثبات کے لیے بطور دلیل یا
سند پیش نہیں کیا۔ بلکہ اپنے عقیدے کے اثبات کے لیے قرآنی آیت کی سند پیش کی
ہے۔ پس دوسروں کے اقوال کو محض اس مسئلہ میں محض مختلف اقوال کو پیش کرنے کی غرض
سے نقل کیا ہے، خواہ اُس کے قائل ابو یزید، ابو مدین اور ابن عریف جیسے عارفانِ کامل ہی کیوں نہ ہوں۔

معرفت کے متعلق ابن عریف کی رائے

ابن عربی اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں کہ
یہ سمجھ لو کہ سبحان اللہ کا ذکر یا ورد اپنے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ذاکر کو نفقہی نتیجہ دیتا ہے جس کا ابوالعباس بن عریف منہاجی نے اپنی تالیف محاسن المجالس
میں عابد، مرید اور عارف کا حال بیان کرتے ہوئے منکشف کیا ہے۔ اس کی اصل عبارت
یوں ہے۔ حق ان سب سے ماوراء ہے[98] لیکن دو نکات قابل توجہ ہیں۔ پہلے یہ کہ ابن
عریف مذکورہ بالا عبارت کو معرفت کے باب میں لاتے ہیں[99] لیکن ابن عربی نے اُسے
کسی قطب کے معرفت حال کی باب میں لکھا ہے کہ اُس قطب کا مرتبہ اور منزل سبحان اللہ
ہے، اگرچہ اس سے اصل مطلب میں تو کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی لیکن مذاق میں ایک
قسم کے اختلاف کی نشان دہی ضرور ہوتی ہے جس سے اس حقیقت کو آشکارا کرنے
میں مدد ملتی ہے کہ ابن عربی دوسروں کے سلیقے یا مذاق سے کوئی رو رعایت نہیں برتتے
بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ دوسروں کے عقائد کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ دوسری بات یہ کہ
زیر بحث عبارت نقل کرنے کے فوری بعد وہ اس پہ پھر اپنی طرف سے عبارت آرائی
کرکے اس کے مفہوم کو یوں بڑھاتے ہیں کہ یہ عبارت وحدت الوجود ہی کی حکایت
سُناتی ہے[100] قاری پڑھ کر خود محسوس کرتا ہے کہ وہ چاہتے یہی ہیں کہ اُس کی ایسی
تاویل کریں جو اُن کے اپنے نظریہ وحدت سے ہم آہنگ ہو۔ جب کہ اُدھر ہمیں یہ ہرگز
معلوم نہیں کہ آیا ابن عریف کی اس عبارت سے یہی مراد تھی جو ابن عربی لے رہے
ہیں۔ پس جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے کہ ابن عربی نہ کسی کے مقلد ہیں اور نہ ہی کسی کا تتبع
کرتے ہیں بلکہ وہ فقط یہ چاہتے ہیں اور ہمیشہ اسی امر کے درپے ہیں کہ دوسروں کے اقوال
اور اُن کی عبارات کی ایسی تاویل کریں جو ان کے اپنے عقیدہ اور نظریہ سے ہم نوا اور
ہم آہنگ ہو۔

ابن برجان کی ایک اصطلاح (حق مخلوق بہ) جہاں تک مجھے معلوم ہے کہ وہ پہلے
شخص ہیں جنہوں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے لیکن جس طرح ابن عربی نے اس پر
توجہ مبذول کی ہے۔ انھوں نے اُسے قرآن حکیم سے لیا ہے[101] جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ
ابن عربی نے بھی اپنے تصوف کے بیان میں اس اصطلاح سے استفادہ کیا ہے جس سے
یہ گمان گزرتا ہے کہ یہ اصطلاح اُنھوں نے ابن برجان سے سیکھی ہے لیکن یہ قطعی بات نہیں

ممکن ہے کہ اُنھوں نے بھی ابن برجان کی طرح یہ اصطلاح براہ راست قرآن مجید
سے اخذ کی ہو۔ دو عالم اور عارف انسانوں کی کسی اصطلاح کی یکسانیت ان کے
[illegible] اور اتصال کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ ممکن ہے کہ ان میں ہر کسی نے
[illegible] خاص معانی میں استعمال کیا ہو اور زیر بحث معاملہ میں ہم نہیں جانتے کہ کیا اس
[illegible] ابن برجان کی بھی وہی مراد ہے جو ابن عربی نے لی ہے۔

ذات باری تعالیٰ کے ساتھ وحدت و انفرادیت کا عقیدہ

[illegible] اپنی کتاب فصوص[101] میں اس عقیدے کا
[illegible] کرنے کے بعد وہ ابن قسی کے اس قول کو موافقت و مطابقت کے عنوان تلے
[illegible] ہیں۔ غرض اس بات کے کہنے سے یہ ہے کہ صرف کسی کا قول نقل کر دینا ہی
[illegible] ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ یہ نکتہ بھی لازمی طور پر قابل توجہ ہے کہ جس
[illegible] اور ابن مسرہ اور المریہ کے صوفیا کے مابین کسی ذہنی و فکری اتصال
[illegible] اسی طرح المریہ کے صوفیا، اور ابن مسرہ اور اُن کے مقلدین کے
[illegible] اتصال و ارتباط دکھائی نہیں دیتا۔ بالخصوص جب کہ طریقت المریہ کے
[illegible] کے تعارف کرانے والوں یا بالفاظ و اصطلاح پالاسیوس کتب المریہ اول
[illegible] نیا تصوف لانے والے صوفی کی حیثیت سے کرایا ہے کیونکہ وہ لکھتے
[illegible] نے تصوف میں اک نئی طریقت کی بنیاد رکھی۔ اگر وہ ابن مسرہ کے پیرو یا مقلد
[illegible] کے بارے میں ایسا فیصلہ ہرگز نہ دیتے۔ آخر میں ہم اس بات کو پھر سے
[illegible] ہیں کہ ہمارا نظریہ یہ ہرگز نہیں کہ ہم ابن عربی اور اُن کے پیشروؤں یا
[illegible] کسی قسم کے رشتہ و رابطہ سے انکار کریں کیونکہ یہ تو حقائق سے انکار
[illegible] پچھلے ابواب میں کہہ آئے ہیں کہ انھیں اپنے اسلاف کے تمام علوم و معارف
[illegible] تھی۔ اُنھوں نے اُن سے بہت کچھ سیکھا اور خاص
[illegible] اصطلاحات اُن سے لیں۔ اپنے تصوف اور نظریہ تصوف کے بیان و وضاحت

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تاثیر و تاثر کے معنی میں نہ تھا کیونکہ ہمارے مطابق ان کا تصوف خاص طور پر اُس کی
اصلیت یعنی نظریۂ وحدت الوجود وہ بھی اُن خصوصی معنوں میں جن کے وہ قائل ہیں
پیشتر اس میں تصوف کا وجود نہ تھا؛ لہٰذا ابن عربی کا نظریہ تصوف یا اُن کے تصوف
فکر و نظام کی شکل بالکل انوکھی ہے۔ وہ ایک کامل عارف اور آزاد منش مفکر تھے جن
عالی شان اور جن کا تخیل آزاد ہے۔ فقط یہی نہیں کہ وہ کسی این و آن یا کسی زید و بکر
نہیں بلکہ جیسا کہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں وہ پوری کوشش کرتے ہیں کہ دوسروں کو اپنا تا
مقلد بنائیں۔ اُن کے اقوال، اُن کے افکار، حتیٰ کہ دینی روایات اور قرآنی آیات کی
دُور دراز کار اور عجیب و غریب تاویل و تعبیر کرتے ہیں تاکہ کسی نہ کسی طرح وہ اُن کے اپنے نظریہ
سے ہم آہنگ ہو جائے۔ گویا یوں کہنا چاہیے اپنے نظریہ عرفان کے بیان اور اُس
اثبات میں وہ زمین و آسمان سے بھی مدد حاصل کرتے ہیں اور کائنات کی ہر چیز سے کام
ہیں۔ اگر کبھی اتفاقاً ان کے عقائد کا کوئی حصہ دوسروں کے عقائد سے مشابہ نظر آتا
ہوا۔ پہلی بات تو یہ کہ بسا اوقات یہ مشابہت محض لفظی ہوتی ہے۔ دوسری بات
عقائد کی مشابہت ہی تاثیر و تاثر کی قاطع دلیل نہیں ہو سکتی۔ تیسری بات یہ کہ ا
متشابہ عقائد بہت ہی نادر اور کمیاب ہیں اور ابن عربی کے پھیلاتے ہوئے تصو
اُنھیں وہی نسبت ہے جو قطرے کو سمندر سے ہوتی ہے یا ذرّے کو کائنات سے
جو حساب سے باہر ہے اور وہ حساب و شمار میں آنی بھی نہیں چاہیے۔

حواشی

مقدّمہ طبع دوم

ص ۳۰۹ ۔
محمد بن یعقوب کلینی ۔ متوفی ۳۲۸ ، ۳۲۹
محمد بن اسحٰق الندیم متوفی ۳۸۵
فہرست ابن الندیم ص ۲۶۴
ابو الحسن اشعری (متوفی ۳۳۰) کی تالیف مطبوعہ مصر ۱۳۸۹ھ ، ص ۱۰۶
ابو منصور عبد القاہر اسفرائینی (متوفی ۴۲۹ھ) طبع مصر ، سال — ص ۶۵
ابو المظفر اسفرائینی (متوفی ۴۷۱) طبع مصر ۱۳۷۴ھ ص ۴۲ ، ۱۰۶
ابو الفتح محمد شہرستانی (متوفی ۵۴۸) طبع مصر ۱۳۸۷ھ ، ج ۱ ، ص ۱۸۴ ، ۱۸۵
ر.ک ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۶۵ اور التبصیر ، ص ۴۲
التبصیر ، ص ۱۰۶
ر.ک ۔ اصول کافی ، کتاب التوحید ۔

مقدّمہ

ساسیوں کے لیے ر.ک ۔ حاشیہ ، ص ۴۳۶

حصّہ اوّل

باب ۱

تاریخ حال ابن عربی ، ضمیمہ فتوحاتِ مکّیہ ، ج ۴ ، ص ۵۵۳ ؛ شذرات الذہب جلد ۵
ص ۱۹۰ - ایران کی تمام معتبر تواریخ کے مطابق عید قیامت کا آغاز حسن بن محمد بن بزرگ امید

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

(۵۴۱-۵۲۰) کے وسیلے سے ۱۷ رمضان ۵۵۹ پتہ چلتا ہے۔ اسی لیے فرقہ اسماعیلیہ ۱۷ رمضان کو عید قیام کہتا ہے۔ رک جامع التواریخ منقلقہ حصہ اسماعیلیان اور نزاریان، ص ۱۶۶ تا ۱۶۸، مؤلفہ رشید الدین فضل اللہ، تہران ۱۳۳۸، تاریخ جہان گشای جوینی، ج ۳ ص ۸۲-۸۱-۸۰، تہران ۱۳۳۷؛

۲ ژوئیہ یعنی جون۔

۳ مرسیہ (Murcia) بہ ضم میم، سکون را، کسر سین اور فتح یا۔ یہ اسلامی شہر اندلس کی اموی حکومت کے دور میں مشرقی اندلس میں تعمیر ہوا، اور صفائی اور خوشحالی میں مغربی اندلس کے شہر اشبیلیہ کی برابری کرتا تھا۔ دیکھیے۔ مراصد الاطلاع، ج ۳ ص ۱۲۶۸

۴ نفح الطیب، ج ۲ ص ۳۴۱، دائرہ المعارف اسلامی، ج ۱ ص ۳۶۱۔

۵ ابو المظفر یوسف بن المقتفی، بتیسواں عباسی خلیفہ، متوفی ۵۶۶، تاریخ الکامل ج ۱۱ ص ۱۶۱۔ تاریخ الخلفاء، ص ۴۰۷-۴۰۸۔ ثانی الذکر ماخذ میں اس کی تاریخ ولادت ۵۱۸ اور تاریخ وفات ۴۰۶ درج کی گئی ہے۔

۶ محمد بن سعد بن مردنیش۔ اس کے آبا سپین تھی مشرقی اندلس میں اس کی حکومت تھی۔ موحدین کا اطاعت گزار تھا بلکہ فرنگی حکومت کا ساتھی تھا۔ موحدین امراء سے اس کی لڑائی رہتی تھی۔ ۵۷۰ میں ابو یعقوب (تیسرا موحد حکمران) سے لڑائی ہوئی جس میں مارا گیا۔ تاریخ الکامل ج ۱۱ ص ۱۹۸، ۱۹۰، معجم الانساب، ۱۱

۷ بلنسیہ Valence اندلس کا مشہور شہر جو قرطبہ کے مشرق میں واقع ہے۔ دور اسلامی میں اسے "مدینۃ التراب" بھی کہتے تھے۔ مراصد الاطلاع، ج ۱، ص ۲۲۰؛

۸ ابو یعقوب یوسف بن عبد المومن، موحدین کا تیسرا حکمران جو اندلس کے ایک حصے پر حکومت کرتا تھا۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، اس نے ابن مردنیش سے جنگ کر کے اسے شکست دی۔ علم دوست اور علما کا احترام کرنے والا تھا۔ معروف فلسفی ابن طفیل اس کا مصاحب تھا۔ ۲۲ سال حکومت کر کے ۵۸۰ میں انتقال کیا۔

الکامل، ج ۱۱، ص ۸-۲۲۰۰۔ البدایہ والنہایہ، ج ۱۲، ص ۳۱۵۔ العبر فی اخبار من غبر ج ۴، ص ۲۴۰-۲۳۹

۱ المستنجد کا بیٹا المستضیئ باللہ تھا جو اس کے بعد مسند خلافت پر بیٹھا نہ کہ المستغنی باللہ۔ تاریخ مختصر الدول، ص ۲۱۴

۲ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، ج ۱، ص ۸۶-۸۷

۳ الفتوحات المکیہ، ج ۴ ص ۲۰۔

۴ التکملہ ابن الابار، ج ۲، ص ۶۵۲، نمبر ۱۶۷۳ — شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۰۔

۵ [illegible] علی بن ابراہیم بن عبد اللہ القفاری المعافری کی کتاب الدر الثمین فی مناقب محی الدین، ص ۲۱

۶ الفتوحات المکیہ ج ۱، ص ۱۸۶

"Henry Corbin, Creative Imagination" P. 39

۸ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۱

۹ ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن احمد العربی المعافری (۵۴۳-۴۶۸) اندلس کے مشہور عالم اور اشبیلیہ کے بڑے قاضیوں میں سے تھے۔ تاریخ قضات اندلس ص ۱۰۵، [illegible] العربی فی اخبار من غبر، ج ۴ ص ۱۲۵

۱۰ [illegible] کمال الدین بکری (۴۹۹-۱۱۶۲ھ) دمشق کے معروف صوفی اور فقیہ، طریقت میں مسلک [illegible] اور فقہ میں حنفی مذہب پر عامل تھے۔ الاعلام، ج ۸، ص ۱۴۱

۱۱ ابو مدین مغربی اعیان مشائخ مغرب میں سے تھے۔ آپ کا نام شعیب تھا۔ ۵۸۰ کے لگ بھگ وفات پائی اور مصر میں مدفون ہوئے۔ جمہرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۲۰۸۔ اس صوفی بزرگ کے بارے میں آئندہ صفحات میں تفصیل سے گفتگو ہوگی۔

۱۲ تلمسان، تا پر زیر، لام پر زبر، میم ساکن۔ بعضوں نے تمسان بھی لکھا ہے۔ مغرب کا شہر ہے۔ مراصد الاطلاع، ج ۱، ص ۲۷۲

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۱ جامع کرامات الاولیاء، ج ۱، ص ۱۹۹ - التذکاری، ص ۲۹۸ - ۲۹۷

۲۲ ابویحییٰ زکریا بن محمد بن محمود النسی قزوینی، آثار البلاد واخبار العباد، ص ۲۹۷

۲۳ محمد مغربی شاذلی، شیخ جلال الدین سیوطی، یواقیت، ص ۹ -

۲۴ شیخ مجد الدین فیروز آبادی، صاحب کتاب قاموس، یواقیت، ص ۸

۲۵ عبدالحیٔ بن عماد حنبلی، شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۰

۲۶ صدر الدین قونیوی، تاویل السورۃ المبارکہ الفاتحہ، ص ۱۰

۲۷ بالی آفندی، شرح فصوص بالی، ص ۴۴۲

۲۸ عبدالرزاق کاشانی، شرحِ فصوص کاشانی، ص ۲

۲۹ کتاب جامی ابن عربی، ص، الف

۳۰ دیکھیے طبقات الکبریٰ، عبدالوہاب شعرانی، ج ۱، ص ۱۶۳، جمہرۃ الاولیاء - ج ۲
جن میں یہ لقب الوہدین کی طرف سے عطا ہونا مذکور ہے -

۳۱ صالح موسوی خلخالی، شارح مناقب ابن عربی، مقدمہ شرح مناقب، ص ۲۶

۳۲ شمس تبریزی (مقالات، ص ۳۵۲)

۳۳ علاؤ الدولہ سمنانی، روضات، ج ۸، ص ۵۵ - اصل الاصول، ص ۳۰۷

۳۴ محدث نیشاپوری معروف بہ میرزا محمد اخباری، روضات، ج ۸، ص ۵۶

۳۵ دولت شاہ سمرقندی، تذکرۃ الشعراء، ص ۲۴۰

۳۶ عبدالغنی نابلسی، جواہر النصوص، ج ۱، ص ۲

۳۷ شرح ترکی فص الحکم، طبع قاہرہ ۱۲۵۲ - مؤلف

۳۸ عبدالرحمٰن جامی، نقد النصوص، ص ۲، نفحات الانس، ص ۵۴۸

۳۹ شیخ مکی، الجانب العربی، ص

۴۰ علی بن ابراہیم بن عبداللہ قادری بغدادی، درالثمین، ص ۲۴

قاضی نور اللہ، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۶۱

شیخ بہائی، اربعین، ص ۲۹

صدرا شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۳۸۲، ۳۸۰، ۴۵

ایڈورڈ براؤن، تاریخ ادبیات ایران 'بلد از سعدی تا جامی، ص ۷۱

Asin Palacios Miguel, Islamic and Devine Comedy, Preface, P. XII

شیخ احمد احسائی، جوامع الکلم، ج ۲، رسالہ ۲، رسالہ رشتیہ، ص ۶۸، رسالہ ۹،
رسالہ علمیہ، ص ۱۰۳

شیخ علی اکبر بن محقق اردبیلی، مؤلف بعث النشور، ہمین کتاب، ص ۶۱، ۵۹، ۵۲، ۴۹، ۴۷ - یہ صاحب ابن عربی کو ممیت الدین اول اور شیخ احسائی کو ممیت الدین ثانی کہتے ہیں -

میرزا زین العابدین، مؤلف روضات الجنات کے والد، حوالہ سابقہ، ج ۸ ص ۶۰

حاتم بن عبداللہ بن سعد طائی، ان کی کنیت ابوسفانہ اور ابو عدی تھی۔ اہل نجد میں سے تھے۔ عرب کے جاہلی شعراء میں شمار ہوتے تھے اور سخاوت کے لیے معروف تھے۔ اشعار کا دیوان ان کی یادگار ہے۔ اپنی جوانمردی اور فیاضی کی وجہ سے عرب و عجم میں مشہور تھے۔ پیغمبر اکرمؐ نے ان کی تعریف فرمائی ہے۔ گمان ہے کہ ولادت نبویؐ کے آٹھ سال بعد فوت ہوئے۔ ان کے بیٹوں میں سفانہ، عبداللہ اور عدی نے اسلام قبول کیا۔ عدی بن حاتم صحابہ میں شامل تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھی اور ہمراہی تھے۔ جنگ صفین میں موجود تھے۔ ۶۷ یا ۶۸ ہجری میں وفات پائی۔ البدایہ النہایہ، ج ۲ ص ۲۱۶ - ۲۱۲، العبر فی اخبار من غبر، ج ۱ ص ۴۷ - ۴۱ - الاصابہ ص ۴۲۱ - ۴۶۰

ابن عربی کی تحریر سے جو اندازہ ہوتا ہے اس کے مطابق منزل انفاس کے متحققین وہ لوگ ہیں جن کے چہروں سے موت کے بعد زندگی کی علامات بھی جھلکتی ہیں اور موت کی بھی۔ رک. فتوحات، ج ۱، ص ۲۲۲

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

٥١ ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵) عظیم فلسفی اور ارسطو کا بڑا شارح۔ کتاب کے تیسرے حصے میں ابن عربی سے اس کے روابط کا تذکرہ ہوگا۔

٥٢ الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین، ص ۲۲

٥٣ R. W. J. Austin, Sufis of Andalusia, Introduction, P. 21

٥٤ فتوحات مکیہ، ج ۳ ص ۲۶۷

٥٥ فتوحات، طبع بولاق، ج ۴، ص ۲۴۸۔ ہنری کوربین Creative Imagination P. 39 نے ص ۳۹ میں مذکورہ واقعہ نقل کرکے اپنا خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ حالت عالم مثال میں ان کا ہیولا ورود تھا۔

٥٦ فتوحات، ج ۱، باب ۳۵، ص ۲۲۲

٥٧ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، ج ۲، ص ۱۱۴۔ فتوحات، ج ۲، ص ۱۸

٥٨ مسلک ملامت کے پہلے پیشوا ابوصالح حمدون بن احمد بن عمار قصار نیشاپوری (متوفی ۲۷۱ھ) ہیں۔ یہ فرقہ اپنے فضائل کو لوگوں کی نظر سے اوجھل رکھتا تھا۔ یہ حضرات حسن باطنی اور خوبی اعمال کے ساتھ اپنے مسلک کو ملامت کیا کرتے تھے۔ کچھ ایسے صوفی نما لوگوں نے بھی اپنے آپ کو اس فرقے سے منسوب کرکے مشہور کیا جو ظاہر شریعت کی رعایت نہیں کرتے تھے بلکہ بسا اوقات شریعت کی بے حرمتی کی جسارت بھی کرتے تھے اور اپنی دانست میں اس وسیلے سے نفس کو ملامت کرنے کے اسباب فراہم کرتے تھے، لیکن حقیقی صوفیاء نے انھیں اپنی جماعت میں کبھی گھسنے نہیں دیا اور ہمیشہ مردود بارگاہ رکھا۔ حوالے کے لیے دیکھیے نفحات الانس، ص ۶۰ - ۶۱ اور جمہرۃ الاولیا، ج ۱، ص ۱۲۲ — ابن عربی اہل ملامت کو صاحبان طریق کا پیشوا سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات جلد ۲، ص ۱۶ پر آیا ہے۔ "فمنھم رضی اللہ عنہ الملامیہ وقد یقولون الملامتیۃ وھی لغۃ ضعیفۃ وھم سادات اھل الطریق وائمتھم وسید العالم فیھم ومنھم وھو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھم الحکماء الذین

وضعوا الامور مواضعھا واحکموھا واقروا الاسباب فی اماکنھا ونفوھا فی المواضع التی ینبغی ان تنفی عنھا ولا اخلوا بشیء مما رتبہ اللہ فی خلقہ علی حسب ما رتبوہ فما تقتضیہ الدار الاولی ترکوہ للدار الاولی وما تقتضیہ الدار الاخرۃ ترکوہ للدار الآخرۃ"۔

٥٩ فتوحات، حوالہ سابقہ، ص ۱۸

٦٠ رسالہ روح القدس فی محاسبۃ النفس، ص ۹۸

٦١ انفاس رحمانی وہ انفاس ہیں جو من جانب اللہ الرحمن سے عالم بشری میں ظاہر ہوتے ہیں۔ حدیث نبوی ہے "ان نفس الرحمن یاتینی من قبل الیمن" اس طرف اشارہ کرتی ہے۔ اہل معرفت حسب توفیق ان انفاس کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ ابن عربی لکھتے ہیں کہ ایسے ہی ایک آدمی سے بیت المقدس اور مکے میں ملاقات ہوئی۔ میں نے اس سے ایک مسئلہ پوچھا۔ وہ بولا: "ھل تشوشیئا" میں نے جان لیا کہ یہ اسی مقام کے لوگوں میں سے ہے۔ اس نے ایک مدت میری خدمت کی۔ فتوحات، ج ۱، ص ۱۸۵

بعض صوفیاء کا ارشاد ہے کہ جس طرح نفس انسانی تعین خاصیت میں آواز بنا اور صوت اپنے مخارج میں چند مختلف ہیئتیں عارض ہونے کے سبب سے ۲۸ حروف میں متعین ہوگئی اور ان حروف کی ترکیب سے کلمات کا وجود متحقق ہوا، اسی طرح نفس رحمانی جسے ہیولائے کلیہ اور کتاب مستور کہتے ہیں، پہلے تعین میں جوہر ہوا جو بمنزلہ صوت ہے اور وہ صوت مختلف تعینات کے سبب ۲۸ مراتب وجود میں ظاہر ہوئی جو بمنزلہ حروف اصلیہ ہیں جن سے مرکب ہو کر اشیاء وجود میں آئیں جو بمنزلہ کلمات ہیں۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ شم انفاس رحمانی کا مقام وجود کے حقائق اور مراتب کی معرفت کا نام ہے۔ نفس رحمانی کو تجلی ظہوری بھی کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)

٦٢ فتوحات۔ حوالہ سابقہ۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۶۳ البجایہ۔ افریقہ اور مغرب کے درمیان دریا کے کنارے واقع ایک شہر ہے۔ مراصد الاطلاع
ج ۱، ص ۱۶۳

۶۴ جلد اوّل، باب ۵۳، ص ۲۷۸

۶۵ فتوحات جلد ۳، باب ۳۵۲، ص ۲۳۵

۶۶ سرگزشت ابن عربی۔ منسلک ج ۴، فتوحات، ص ۵۶۱۔ نفح الطیب، ج ۲،
ص ۳۶۹، ابن عربی، حیاتہ و مذہبہ، ص ۹۶

۶۷ جلد ۳، باب ۳۰۳، ص ۱۷

۶۸ فتوحات جلد ۴، باب ۴۸۰، ص ۱۱۷۔

۶۹ قدماء کی اصطلاح میں ادب کی ذیل میں اتنے معلوم آتے ہیں، لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، عروض، قافیہ، قوانین خط، قوانین قرأت، اشتقاق، انشاء اور تاریخ (حاشیہ مترجم)

۷۰ الکلمہ لکتاب العلیہ، ج ۲ ص ۲۵۶ ؛ ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ص ۹

Sufis of Andalusia, P. 22

۷۱ فتوحات، جلد ۴، ص ۵۴۰

۷۲ ہاں ــ کیونکہ عقل انسان کی خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور ایک حد تک اسرارِ ہستی کو پالیتی ہے۔ نہیں ـــ کیونکہ محض وصل سے اس جگہ اچانک لغزش بھی سرزد ہو جاتی ہے۔ تب اُسے زوال ہو جاتا ہے اور متشابہات میں گمراہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس سے کیسے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ یہ اخلاقی کمالات اور شرعی احکام کی کنہ کو پا سکے۔ زوال سے پہلے عقل پر ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ لغزش اور خطا سے اسے باز رکھے اور نہ کوئی ایسی حد موجود ہے کہ جو بے شمار عقلوں میں متفق علیہ ہو کیونکہ طریق اَن گنت ہیں اور غایات مختلف۔ لہٰذا درست ہوا کہ ہاں اور نہیں کے بیچ رُوحیں پرواز کرتی ہیں۔

۷۳ الکلوم۔ کلم بمعنی جراحت کی جمع۔ مُداوی الکلوم اقطاب میں سے ایک کا لقب ہے۔ ابن عربی نے فتوحات جلد اوّل میں ص ۱۵۲-۱۵۳ پر ان کی تا بحدِ امکان تعریف کی ہے اور ان کی

مدح میں خوب اسرار و معانی بیان کئے ہیں۔

فتوحات ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴

فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۳، ۱۵۴

ابن عربی نے فتوحات میں ان کا نام ابوالعباس عُریبی لکھا ہے اور درۃ الفاخرہ میں عبداللہ عُریبی۔ رسالہ رُوح القدس میں ان کا تعلق بلادِ مغرب سے بتایا ہے اور اُن کا نام ابوجعفر احمد عریبی لکھا ہے۔ اُن کے زہد و تقویٰ کی بے حد مدح کی ہے۔ ملاحظہ ہو:
"ابوجعفر احمد عریبی جب اشبیلیہ تشریف لائے تو میں طریق عرفان میں نووارد تھا۔ میں سب سے پہلے ان کی زیارت کو گیا۔ میں نے انھیں ذکرِ الٰہی میں اس طرح مشغول پایا کہ اللہ کے سوا کسی کا دھیان نہ تھا۔ میں نے انھیں نام لے کر مخاطب کیا تو وہ میری طرف متوجہ ہوئے۔ مجھے دیکھتے ہی میرا حال جان لیا اور پوچھا کیا تُو نے اللہ کے راستے پر چلنے کا پکا ارادہ کر لیا ہے۔ میں نے عرض کیا جی ہاں، بندہ ارادہ کر سکتا ہے لیکن اسے ثبات دینے والا خدا ہے۔ یہ سُن کر مجھے ہدایت کی "سدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوہاب، یکلمک ان من دون حجاب" میں نے اس ہدایت پر عمل کیا، یہاں تک کہ کامیاب ہو گیا۔ حالانکہ وہ دیہاتی تھے بلکہ اُمّی لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب نہیں جانتے تھے۔"
رک بہ رُوح القدس۔ ص ۷۶

یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمانیت سے جو تمام موجودات کو وجود عطا کرتی ہے۔ اسم الرحمٰن کل اسمائے الٰہیہ کو جامع ہے۔ اس کی ایک عرفانی تفسیر یہ بھی ہے کہ اشیاء اپنے وجود سے قبل بھی اس کی تجلّی سے فیض یاب ہوتی ہیں اور بعد میں بھی۔ یہ حقیقت ایک پہلو سے نہایت قرب کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ (حاشیہ مترجم)

فتوحات، ج ۱، ص ۲۴۴۔ جلد ۳، ص ۵۳۲ (کہیں بھی ہونے کی حالت وجود شئے کے ماقبل و مابعد دونوں کو شامل ہے) (حاشیہ مترجم)

فتوحات، ج ۲، باب ۹۲، ص ۱۷۷

فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶۔ فتوحات ہی میں ایک اور مقام پر (ج ۳،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۳۶۶ - ص ۳۲۶) ایسے ہی ایک واقعے کا ذکر کرتے ہیں۔ اشبیلیہ میں قیام کے زمانے میں اپنے شیوخ میں سے ایک سے ان کا کچھ اختلاف ہوگیا تھا۔ اسی سلسلے میں خضر سے ان کی ملاقات ہوئی اور حضرت خضر نے ان کو مشائخ کی بات ماننے اور اختلاف ترک کرنے کی ہدایت کی۔

۸۱۔ ابن عربی رسالہ روح القدس میں ابوعمران کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ اپنے آپ پر بہت سخت تھے۔ شدید ریاضتوں اور مجاہدوں میں مشغول رہتے تھے۔ ساٹھ برس تک گھر سے باہر نہیں نکلے۔ حارث بن اسد محاسبی کے طریقے پر گامزن تھے۔ کوئی چیز قبول نہیں کرتے تھے اور کسی سے سوال نہیں کرتے تھے۔ نہ اپنے لیے نہ دوسروں کے لیے رسالہ مذکور ص ۹۰

۸۲۔ ابن عربی رجال الامداد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ تین حضرات اللہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور اُسے مخلوق تک پہنچاتے ہیں۔

۸۳۔ حوالہ سابقہ

۸۴۔ رسالہ روح القدس، ص ۹۰

۸۵۔ فتوحات، ج ۲، ص ۶

۸۶۔ رسالہ روح القدس، ص ۵۸

۸۷۔ ر.ک بہ ترجمۂ انگریزی درۃ الفاخرۃ: Sufis of Andalusia, P. 82-83

۸۸۔ جیساکہ ابن عربی کے کلمات سے ظاہر ہوتا ہے۔ مدبرین صوفیاء کا ایک طبقہ ہے جو اسم مدبّر اور مفصّل کا مظہر ہے۔ قرآن میں اس کی شان اس طرح بیان ہوئی ہے:-
"یدبر الامر یفصل الآیات۔ سورۂ رعد ۱۱، آیت ۲۔ فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶

۸۹۔ حوالہ بالا

۹۰۔ میر نے ایک شعر میں اس ادب کی ایسی تصویر کھینچ دی ہے کہ سبحان اللہ

دور بیٹھا غبار میر اس سے
عشق بن یہ ادب نہیں آتا

(حاشیہ مترجم)

رسالہ روح القدس، ص ۷۹

ر.ک بہ حاشیہ نمبر ۹

مرادی، مروانیہ سے منسوب ہے جو مغرب اسلام میں ایک جزیرہ کا نام ہے۔ ر.ک بہ

الاصد۔ ج ۲، ص ۷۰۶

فتوحات، ج ۲، ص ۶۸۳

فتوحات، ج ۳، باب ۳۱، ص ۴۵

فتوحات ج ۱، باب ۴۵، ص ۲۵۱

حضرت شہود، یا حضرت شہادت، حضرت خمسۃ الٰہیہ میں سے ایک ہے۔ یہاں حضرت کا ایک مختصر سا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) حضرت غیب مطلق: اعیان ثابتہ کا عالم (۲) حضرت شہود یا شہادت: حضرت غیب کا مقابل۔ اس کا محل عالم الملک ... (۳) حضرت غیب مضاف: اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا رُخ غیب مطلق کی طرف ہے۔ اس کا عالم جبروت و ملکوت ہے (۴) دوسری وہ جس کا شہادت کی طرف ہے اور اس کا مقام عالم مثال ہے۔ (۵) حضرت جامعہ: ... حضرات کو جامع ہے اور اس کا محل انسان کامل ہے جو تمام عالموں کا جامع ... بعض صوفیاء نے حضرات خمس کے یہ عنوان مقرر کیے ہیں (۱) حضرۃ غیب الغیوب (۲) حضرت اسماء و صفات جسے مجمع البحرین، اور قاب قوسین اور برزخ البرازخ اور ... احدیت اولیٰ بھی کہتے ہیں (۳) حضرت افعال جو عالم امر و عالم ربوبیت ہے۔ (۴) عالم مثال اور خیال منفصل (۵) حضرت حس و ملک یا (۱) حضرت غیب (۲) حضرت شہود (۳) حضرت واسطہ جامعہ (۴) حضرت مثال اور (۵) حضرت حس و شہادت

(حاشیہ مترجم)

فتوحات ج ۲، ص ۴۷۵

فتوحات میں یہ نام سدراتی اور رسالہ روح القدس میں سدرانی درج کیا گیا ہے۔

رسالہ روح القدس، ص ۱۱۳ - ۱۱۴

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۰۱ ابدال ہمیشہ سات کی تعداد میں ہوتے ہیں نہ کم نہ زیادہ۔ یہ لوگ ہفت اقلیم کی حفاظت [illegible]
ہوتے ہیں۔ ساتوں کے تحت ایک ایک اقلیم ہوتی ہے۔ اقلیم اوّل کا ابدال حضرت ا[illegible]
کے قدم پر، اقلیم دوم کا حضرت موسیٰؑ کے، اقلیم سوم کا حضرت ہارونؑ کے، اقلیم چہا[illegible]
حضرت ادریسؑ کے، پنجم کا حضرت یوسفؑ کے، اقلیم ششم کا حضرت عیسیٰؑ کے اور ا[illegible]
ہفتم کا ابدال حضرت آدمؑ کے قدم پر ہوتا ہے۔ اللہ نے انھیں کائناتی اسرار و[illegible]
علم ودیعت کر رکھا ہے۔ ان کے بالترتیب نام یہ ہیں :- (۱) عبدالحیّ (۲) عبد[illegible]
(۳) عبدالودود (۴) عبدالقادر (۵) عبدالشکور (۶) عبدالسمیع (۷) عبدالبـ[illegible]
(ایک روایت میں پانچویں اقلیم کے ابدال کا نام عبدالقاہر آیا ہے۔ عبدالقاہر [illegible]
عبدالقادر کو ان علاقوں پر مسلط کیا جاتا ہے جہاں عذاب آنا ہو (مترجم)

۱۰۲ فتوحات، ج ۲، ص ۷

۱۰۳ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۴

۱۰۴ رسالہ روح القدس، ص ۸۲ - ۸۵

۱۰۵ فتوحات، ج ۱، باب ۳، ص ۲۰۶

۱۰۶ عدوی منسوب ہے عَدوہ سے جو ایک جگہ کا نام ہے۔ مراصد ج ۲ ص ۹۲۴

۱۰۷ اویس قرنی سے مراد یہاں بظاہر اویس قرنی از یمن ہی ہیں جو تابعین میں سے تھے ا[illegible]
مشہور عارف ہوئے ہیں۔ آنحضرتؐ سے ملاقات نہیں ہوئی۔

۱۰۸ روح القدس، ص ۸۲، ۸۳

۱۰۹ شکّاز بروزن شدّاد، اس شخص کو کہتے ہیں جسے دخول سے قبل ہی انزال ہو جاتا ہو [illegible]
منتہی الارب، ابن عربی کے بیان کے مطابق اشبیلیہ میں اس شخص کو شکّاز کہتے [illegible]
جو دباغی کا پیشہ اختیار کرے۔ شیخ مذکور یہی پیشہ اپنانے کی بجائے شکّاز کہلائے [illegible]
رسالہ روح القدس، ص ۹۷

۱۱۰ یہ شوق ایسا تھا کہ امام الطریق شیخ شبر بلی نے اپنی بھانجی نکاح میں دینی چاہی تو کہلا [illegible]
بھیجا کہ میرا تو نکاح ہو چکا ہے۔ پانچ دن بعد اپنی دلہن کی رونمائی کروں گا۔ یہ پیغام [illegible]

[illegible] کر بستر پر دراز ہو گئے اور ٹھیک پانچویں دن کے خاتمے پر واصل بحق ہو گئے۔
[illegible] روح القدس، ص ۹۷

[illegible] حوالہ بالا۔

[illegible] اشبیلیہ کے پاس ایک قصبے شرف سے منسوب ہے۔ مراصد ج ۲، ص ۷۹۱

[illegible] فتوحات جلد ۱، ص ۲۰۶

[illegible] رسالہ القدس، ص ۸۳

[illegible] حوالہ بالا، ص ۸۴

[illegible] حوالہ بالا، ص ۸۲ تا ۸۴

[illegible] حوالہ بالا، ص ۹۵

[illegible] حوالہ بالا، ص ۸۸

[illegible] اقطاب نبّات یا نبّاتیون : اہل اخلاص ہیں۔ اخلاصِ نیت ان کا مقصود ہے۔ یہ حضرات
اخلاص کو ہر عمل پر فوقیت دیتے ہیں اور پل بھر کو اس سے غافل نہیں ہوتے۔ ان کے
نزدیک عمل کی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں۔ ان کی قدر و قیمت خلوص نیت سے وابستہ
ہے (فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۱)

[illegible] محاسبۃ النفس یہ ہے کہ اہل طریقت اپنے دن بھر کے افعال و اقوال کسی کاغذ پر لکھتے رہتے
تھے۔ عشاء کے بعد تنہائی میں ان پر نظر ڈالتے تھے اور ہر قول اور ہر عمل پر شرعی حکم
لگاتے تھے۔ جہاں توبہ کی ضرورت ہوتی توبہ کرتے اور جہاں شکر کا مقام آتا شکر۔ ابن عربی
نے اس احتساب کا دائرہ نفس کی خواہشات، وساوس اور ارادوں تک پھیلا دیا
ہے۔ حوالہ سابقہ

[illegible] حوالہ بالا،

[illegible] حوالہ بالا، ص ۲۰۶

[illegible] بظاہر اس سے مراد ابو محمد عبداللہ بن فرج بن غزلون یحصبی طلیطلی شونی ۴۸۷ ہیں۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

١٢۴ ر۔ک بہ کتاب العبلہ، ج ١، ص ٢٧٦

١٢٥ رسالہ رُوح القدس، ص ١١٧ - ١١٨

١٢٦ رسالہ روح القدس، ص ١١٨

١٢٧ سلا انصای مغرب کا ایک شہر تھا جواب دریا بُرد ہو چکا۔ ر۔ک بہ مراصد، [illegible]
ص ٢۴٧

١٢٨ رسالہ رُوح القدس، ص ١١٨ - ١١٩

١٢٩ محولہ بالا، ص ١٢٢

١٣٠ درۃ الفاخرہ، انگریزی ترجمہ : Sufis of Andalusia, P. 133

١٣١ یابُرا اندلس کا شہر ہے، مراصد، ج ١، ص ١۴٧٠

١٣٢ ابن عربی درۃ الفاخرہ میں لکھتے ہیں کہ وہ شہر یابُر Evora سے آئے تھے،
اب فرنگیوں کے قبضے میں ہے۔ ر۔ک بہ

١٣٣ بعض مآخذ میں ابوالقاسم بن الحمدین آیا ہے (ابن حمدین قرطبہ کے ایک قاضی تھے۔) ۱۱۲۷
میں انتقال کیا۔ ملاحظہ ہو درۃ الفاخرہ کا انگریزی ترجمہ، Sufis of Andalusia, P. 137

١٣۴ رسالہ روح القدس، ص ١٢٣

١٣٥ محولہ بالا، ص ١٢۴

١٣٦ رسالہ رُوح القدس، ص ١٢٥

١٣٧ نفس الرحمٰن کی منزل کا تحقق رکھنے والے وہ زاہد اور متقی نفوس ہوتے ہیں، جو اپنے کام کاج اور کھانے پینے وغیرہ میں نہایت سختی اور باریک بینی سے شریعت پر کاربند رہتے ہیں اور جب کسی معاملے میں کوئی ایسا شبہ پڑ جاتا ہے کہ ان کے دل اس جواز کو قبول نہیں کرتے تو اس کو چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اللہ ان کے لیے کچھ نشانیاں ظاہر فرماتا ہے جس کے ذریعے یہ حلال کو حرام سے الگ پہچان لیتے ہیں اور اس کے نتیجے میں خرق العادات کے مقام پر ترقی پاتے ہیں اور ان کے نفس سے شک و شبہ زائل ہو جاتا ہے اور اس مقام کو جس پر وہ ترقی پا کر پہنچتے ہیں نفس الرحمٰن سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ خداوند رحمٰن اس

[illegible] ان پر رحمت کرتا ہے۔ یہ حضرات ہمیشہ طیب چیزیں نوش کرتے ہیں اور پاکیزہ [illegible] استعمال میں لاتے ہیں۔ فتوحات ج ١، ص ٢٧٣

[illegible] ج ١، ص ٢٧۴ — ج ٢، ص ٣۴٧ ۔ رسالہ رُوح القدس، ص ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧ [illegible]

[illegible] اندلس کا ایک شہر ہے۔ مراصد، ج ٣، ص ١٠٩٢

[illegible] روح القدس، ص ١٢۴

[illegible] ص ١٢٣

[illegible] میں اشارہ کیا گیا، ابن عربی دیگر اسماء الٰہی کی طرح اسم القیوم سے تخلق بھی [illegible] اور اس کے صاحب اسم کو "عبدالقیوم" کا نام دیتے تھے اور قرآن کی اس [illegible] استدلال کرتے تھے۔ "وقوموا للہ قانتین" سورۃ بقرہ، آیت ٢۴٠ ر۔ک [illegible] ج ۴، ص ٢٩١ ۔ نیز ر۔ک بہ اصطلاحات صوفیاء کاشانی، حاشیہ شرح منازل السائرین [illegible] ١٢٩۔

[illegible] ج ٣، ص ٣٥٠

[illegible] حیاتہ ومذھبہ، ص ٣٣

[illegible] ج ٣، ص ٣٥

[illegible] اندلس کا شہر ہے۔

[illegible] ارسطو سے منسوب ایک کتاب کا نام ہے۔

[illegible] الالٰہیہ فی اصلاح المملکۃ الانسانیہ، ص ١٢٠ - ١٢١

[illegible] النجوم، ص ٢٠۴

[illegible] نعالۃ وصدق عجیب، رسالہ روح القدس، ص ٩٩

[illegible] ج ۴، ص ٢١٧

[illegible] القدس، ص ١٠١

[illegible] ج ۴ فصل ٦، ص ٧٦

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۵۴ ر۔ک بہ مراصد، ج ۳، ص ۱۲۵۸

۱۵۵ ابوطالب محمد بن علی بن عطیہ، معروف بہ ابوطالب مکی، مؤلف کتاب، قوت...
متوفی ۳۸۶ در بغداد، ر۔ک بہ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۳۰۳، رقم...

۱۵۶ یہاں ابن عربی نے سہر کا لفظ استعمال کیا ہے۔

۱۵۷ فتوحات، ج ۱، ب ۵۳، ص ۲۷۷۔ رسائل ابن عربی، ج ۲؛ حلیۃ الا...

۱۵۸ Sufis of Andalusia, P. 151

۱۵۹ ابن عربی حیاتہ ومذھبہ، ص ۲۶

۱۶۰ فتوحات، ج ۲، ص ۳۵

۱۶۱ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۶

۱۶۲ اَوّاہ بروزن شدّاد لغت میں ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو خدا پر یقین...
نرم دل ہو اور خوفِ خدا سے بہت دعا و زاری کرتا ہو، مگر ابن عربی کے ہاں...
معنی ایسے شخص کے ہیں جو لوگوں سے آزار پہنچنے پر باوجود قدرت رکھنے کے...
بُردبار رہے۔ فتوحات، ج ۲ ص ۳۵

۱۶۳ فتوحات ج ۱، ص ۲۷۴۔ "نفس الرحمٰن" کی منزل کے محققین کے بارے میں...
وضاحت کی جا چکی ہے۔

۱۶۴ یہ کتاب کس کی تھی، یہ معلوم نہ ہو سکا۔ البتہ اتنا یقینی ہے کہ یہ فارابی کی آرا۔ اہل ا...
نہیں تھی کیونکہ اس کتاب میں مذکورہ جملہ نظر نہیں آتا۔

۱۶۵ فتوحات، ج ۳، باب ۳۴۴، ص ۱۷۸۔ ابن عربی "الہ" اور "اللہ" کے مابین...
فرق کرتے ہیں کہ الہ پر تنکیر وارد ہوتی ہے اور اس میں تعدد ہو سکتا ہے جب کہ اللہ...
نکرہ نہیں ہوتا، ہمیشہ بصورت معرفہ ہوتا ہے، بطور واحد معروف ہے اور کوئی...
سے ناواقف اور جاہل نہیں، حتیٰ کہ متعدد خداؤں کے پوجنے والے بھی اس کے معنی...
ہیں، جیسا کہ ان کا قول ہے: "ما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفی (...
۳۹، الزمر، آیۃ ۳) انھوں نے یہ نہیں کہا کہ الی الہ کبیر ھو اکبر منہا...

... روح القدس، ص ۱۱۵

... ہیں۔ یہ صوفی قرآن مجید کے سوا گفتگو نہ کرتا تھا اور کتاب خدا اور سنت رسولؐ
... کسی چیز کو اہمیت نہیں دیتا تھا۔ خود اس نے کوئی کتاب نہیں لکھی اور ان مؤلفین
... مصنفین کو ناپسند کیا ہے جو قرآن و حدیث کو چھوڑ کر تصنیف و تالیف میں جتے رہتے
... حکام اور ان کے ساتھیوں کو ظالم اور ستمگر کا خطاب دیتا تھا اور ان سے بے محابا
... جھگڑا کیا کرتا تھا؛ یہاں تک کہ ابن عربی کے والد کو جو سلطان وقت کے ساتھیوں
... تھے، اسی وجہ سے اُن کے سامنے سختی سے جھڑک دیتا تھا۔ وہ ہفتہ پا پیادہ اور
... کے بغیر روم میں جنگ و جدال میں مصروف رہتا تھا۔ بحوالہ بالا ص ۱۰۷ تا ۱۰۹

... فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۱، مذکورہ ماخذ میں ابن عربی نے ان میں سے بعض کے مندرجہ ذیل
... لکھے ہیں: مفرّق، مداوی الکلوم، لبکاء، مرتفع، شفاء، ماحق، ماتب، منحور شجر الالاء،
... الحیات، شرید، راجع، صانع، طیار، سالم، خلیفہ، مقسوم، جیبی، رامی، واسع،
... فستق، ہادی، مصلح و باقی۔ ان کے نام لکھنے کے بعد مزید کہتے ہیں کہ یہ لوگ جن کے
... بتائے گئے مکملینی ہیں، حضرت آدمؑ سے لے کر سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم
... تک البتہ قطب واحد وہ روحِ محمدؐ ہے جو تمام انبیاء و رسل کی مدد کرنے
والا ہے۔

... عبدالرحمٰن سوم (خلافت ۳۰۰ تا ۳۵۰) اندلس کا سب سے بڑا اموی خلیفہ تھا۔ اس
نے اپنی محبوب بیوی زہرا کے لیے قرطبہ سے تین فرسنگ دور شمال میں شہر کوہ عروس
کے دامن میں آباد کیا تھا اور اس کا نام مدینۃ الزہرا رکھا۔ ایک عرصے تک اس
کی تعمیر ہوا کی اور بالآخر جب یہ شہر بایں جمال و زیبائی تیار ہوا تو سلطان کے حکم کے
مطابق اس کے دروازے پر زہرا کی تصویر کندہ کی گئی۔ کہتے ہیں کہ جب شہر آباد ہو چکا
تو زہرا نے اپنے پرشکوہ کاخ سلطانی کے ایک ایوان میں بیٹھ کر شہر کی زیبائش اور
اپنے حسن و جمال کا مشاہدہ کیا۔ برابر میں کھڑے سیاہ پہاڑ پر نگاہ پڑی تو شاہ سے کہا کہ
کیا ایسا کالا بھجنگ پہاڑ مجھ ایسی حسین عورت کے پہلو میں رہنے کے لائق ہے۔ بادشاہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

نے حکم دیا کہ پہاڑ کو کھود ڈالا جائے۔ اہلِ دربار نے عرض کی کہ یہ ممکن نہیں، لہٰذا حکم
پہاڑ پر اُگے ہوئے جنگلی درخت اکھاڑ کر ان کی جگہ انجیر اور بادام کے پودے
کر دیئے جائیں تاکہ موسم بہار میں ان درختوں کے سفید خوشنما پھول پہاڑ کو
افق کو تابناک کر دیں۔ عبد الرحمٰن کے جانشین اس شہر کی حفاظت نہ کر سکے
ویران ہو گیا۔ قرنِ دوم کے نصف تک اس کے بعض حصّے باقی تھے۔ اب
کے کھنڈر باقی ہیں۔ ر۔ک بہ محاضرۃ الابرار و مسافرۃ الاخیار، جلد ۱، ص
تاریخ دول و ملل اسلامی از کارل بروکلمان، ترجمہ آقای دکتر ہادی جزایری
۲۶۳، ۲۶۴ ؎

۱۷۰ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، جلد ۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۱

۱۷۱ محولہ بالا، ص ۲۵۹

۱۷۲ بجایہ بہ کسر جا و تخفیف جیم۔

۱۷۳ شیخ ابو مدین مغربی مالکی کا نام شعیب تھا۔ والد کا نام حسین اور بیٹے کا نام مدین
المغرب کے مشائخ کبار میں شمار ہوتے ہیں۔ جامی کے بیان (نفحات الانس ص
کے مطابق ۵۹۰ھ، ابن عربی کے مطابق (فتوحات جلد ۴، ص ۱۹۵) اور حاجی
خلیفہ (کشف الظنون، ج ۱، ص ۸۴، استانبول ۱۳۶۰) ۵۸۹ھ میں انتقال
ڈاکٹر عبد الرحمٰن بدوی، مصر نے ان کا سال وفات ۵۹۴ بیان کیا ہے (ر۔ک
التذکار ص ۱۲۱

۱۷۴ نفحات الانس، ص ۵۲۷

۱۷۵ ابن عربی کے بیان کے مطابق رجال غیب دس عدد ہوتے ہیں۔ نہ کم ہوتے ہیں
زیادہ۔ مستور ہیں اور ان کا جاننا ممکن نہیں۔ اللہ نے زمین و آسمان میں ان کو
رکھا ہے۔ یہ اہلِ خشوع میں سے ہیں کہ تجلی رحمٰن متواتر ان کے احوال پر غلبہ کئے
ہے۔ بمطابق آیہ "وخشعت الاصوات للرحمٰن فلا تسمع الا همسا"
(سورۃ طٰہٰ ۲۰، آیہ ۱۰۸) یہ لوگ ہمیشہ نرم گو اور آہستہ بات کرنے والے ہوتے ہیں

آیت مبارک میں آیا ہے "وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض
هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما" (سورۃ ۲۵ آیت ۶۳)
آرام و آہستگی سے راہ چلتے ہیں۔ یہ لوگ خدا کے سوا کسی سے راز و نیاز نہیں کرتے
اور اس کے سوا کسی چیز پر نظر نہیں رکھتے۔ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱

فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۱۱۔ سورۃ الضحیٰ آیت ۱۱

محولہ بالا، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۴ سطر ۲

ایضاً ج ۴، باب ۵۵۶، ص ۱۹۵

ایضاً، ج ۴، باب ۵۰۴، ص ۱۴۱، سطر ۱۲ از آخر، سورہ انعام آیت ۹۱

فتوحات، ج ۱، ص ۶۵۵ سطر ۸ از آخر

سورۃ ۶ آیت ۴۰

باب ۔۔۔ لوگ سختی اور تنگی میں اپنے نفس کی لاچاری اور محتاجی کا تجربہ کر لیتے ہیں تو اُس
معرفت تک پہنچ جاتے ہیں جو معرفتِ عبدیت کہلاتی ہے۔ اب اُن سے بلا روک ٹوک اُن
۔۔۔ کا ظہور ہوتا ہے جہاں شرک کا پایا جانا محال ہے۔ یہ حقیقت آرام و آسائش
کی حالت میں بھی اسی طرح موجود ہوتی ہے مگر اس کا بالفعل اظہار اُس وقت تک نہیں
۔۔۔ جب تک آدمی کا مفروضہ فعلی اختیار بلا شرکتِ غیرے روبعمل رہا۔ (مترجم)

فتوحات، ج ۴، باب ۵۰۱، ص ۱۳۷ سطر ۹

محولہ بالا ج ۲ باب ۲۸۹، ص ۶۴۸۔

محولہ بالا، ج ۱، باب ۳۵، ص ۲۲۱، سطر ۸

۔۔۔ بفتح اول و ثانی۔ مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں حرام اور مشتبہ سے اجتناب۔
۔۔۔ بفتح اول اور کسر ثانی اور بطور صفت مبالغہ ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھئے فتوحات
باب ۱۴۳، ص ۲۴۴، سطر ۲، از آخر

محولہ بالا ماخذ میں آیا ہے کہ "فاعلم ان ابا عبد اللہ الحاسبی کان من
۔۔۔ هذا المقام و ابا یزید البسطامی و شیخنا ابا مدین ف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

زمانناکانامن خاصنه"

۱۸۸ چونکہ نفس کی اصل کمال ہے اور زیادت کی عینیت۔

۱۸۹ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، جلد ۱، ص ۱۵۷، سطر ۱۶ از آخر صفحہ

۱۹۰ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب "یحبھم و یحبونہ" سورۃ [illegible] آیت ۵۹

۱۹۱ التذکاری، ص ۱۲۴، بحوالہ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار

۱۹۲ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، ج ۱، ص ۲۰۰

۱۹۳ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب "وان یوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون" سورۃ ۲۲، آیت ۴۶ ـــ رسائل ابن عربی، ج ۲، رسالۃ الا[illegible] ص ۱۵، سطر ۱۔ فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۵

۱۹۴ سبتہ بہ فتح و کسر سین، مراصد، ج ۲، ص ۶۸۰

۱۹۵ فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۹۔ محاضرۃ الابرار، ج ۱، ص ۴۲۸

۱۹۶ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۳

۱۹۷ فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۹

۱۹۸ ابن قسی۔ ابوالقاسم احمد بن حسین قسی۔ ان کا خاندان روم سے تعلق رکھتا تھا اور [illegible] سے آیا تھا۔ شعر و ادب میں شہرت رکھتے تھے اور اندلس کے ائمہ تصوف میں [illegible] تھے سکتے ہیں کہ مہدویت کا دعویٰ کیا اور اپنے آپ کو امام کہلوایا۔ ماننے والوں کی بڑی تعداد ان کے ساتھ ہوگئی۔ آخر کار ۵۴۶ھ میں شلب ہی کے شہر میں اپنے [illegible] کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ ان کی مشہور کتاب "خلع النعلین فی الوصول [illegible] حضرۃ الجمعین" کی ابن عربی نے شرح کی ہے۔ الاعلام، ج ۱، ص ۱۱۳۔ دائرۃ المعارف لبنانی، ج ۳، ۴۵۶

۱۹۹ فتوحات مکیہ، ج ۴، باب ۴۹۲، ص ۱۲۹، سطر ۱۰

۲۰۰ فتوحات مکیہ، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶، سطر ۱۱

[illegible] رسالہ "درۃ الفاخرۃ" میں اس شخص کا نام ابوعبداللہ طرسوسی بتایا گیا ہے۔ ر۔ک
Sufis of Andalusia, P. 155

[illegible] فتوحات، ج ۴، ص ۴۹۸، سطر از آخر۔

[illegible] بہ فتح اول و کسر ثانی۔ اندلس کا ایک شہر ہے۔

[illegible] بہ فتح سوم و چہارم۔ اندلس کا ایک شہر ہے۔ مراصد، ج ۳، ص ۱۲۲۱

[illegible] فتوحات مکیہ جلد ۱، باب ۷، ص ۷۷، ۵ سطر ۱

[illegible] فتوحات جلد ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۳۹ - ۳۳۸

[illegible] علم جفر میں حروف ابجد کے وسیلے سے حساب کیا جاتا ہے جن کو مندرجہ ذیل کلمات میں جمع کیا گیا ہے۔ ابجد، ہوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ۔ حروف کی عددی حیثیت یوں ہے:۔

ا ـ ب ـ ج ـ د ـ ه ـ و ـ ز ـ ح ـ ط ـ ی ـ ك ـ ل ـ م ـ ن،
۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۲۰ ۳۰ ۴۰ ۵۰
س ـ ع ـ ف ـ ص ـ ق ـ ر ـ ش ـ ت ـ ث ـ خ ـ ذ ـ
۶۰ ۷۰ ۸۰ ۹۰ ۱۰۰ ۲۰۰ ۳۰۰ ۴۰۰ ۵۰۰ ۶۰۰ ۷۰۰
ض ـ ظ ـ غ ـ
۸۰۰ ۹۰۰ ۱۰۰۰ ۔ التفہیم لاوائل، صناعۃ التنجیم، ص ۵۲ تہران ۱۳۹۳

[illegible] رباح بہ فتح اول۔ قلعۂ رباح اندلس کا ایک شہر ہے۔ جو طُلَیطُلَہ کے اطراف میں واقع ہے۔ ر۔ک مراصد الاطلاع، ج ۲، ص ۶۰۰

[illegible] ارکو یا ارکون، بہ فتح اول و سکون ثانی۔ اندلس میں اطراف شَنْتَبَرِیہ میں واقع ایک قلعہ ہے۔ ر۔ک، مراصد الاطلاع، ج ۱، ص ۵۸

[illegible] کرکی بہ فتح اول و دوم یا کرکی بہ فتح اول و دوم و سوم۔ اندلس میں اطراف اُوریط میں واقع ایک قلعہ کا نام ہے۔ ر۔ک مراصد الاطلاع، ج ۳، ص ۱۱۶۔

[illegible] فتوحات مکیہ، ج ۴، ص ۲۲۰، سطر ۱۵

[illegible] فتوحات مکیہ ج ۴، ص ۵۳۹، سطر ۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

٢١٣ فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۳۲

٢١٤ فتوحاتِ مکیہ، ج ۴، ص ۵۰۳ نیز ج ۱، باب ۴۲، ص ۲۴۴

٢١٥ فتوحات، جلد ۴، باب ۴۶۲، ص ۷۶، سطر ۱۱

٢١٦ مقامِ تجلی یعنی فنائے مخلوقیت اور عینیت کا مقام جہاں لا موجود الا اللہ کا [illegible] ہوتا ہے۔ (مترجم)

٢١٧ فتوحات، ج ۲، باب ۲۰۱، ص ۴۸۹

٢١٨ فتوحات، ج ۲، ص ۳۴۸

٢١٩ فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۴

٢٢٠ یہ عبداللہ مہدوی وہ ابو محمد عبدالعزیز مہدوی نہیں ہیں جن کے لیے رسالہ روح القدس لکھا گیا تھا۔

٢٢١ رسالہ روح القدس، ص ۲۲ - ۱۲۲

٢٢٢ اقصای مغرب کا ایک شہر ہے۔ مراصد، ج ۲، ص ۳۴۷،

٢٢٣ اس سے مراد ابن قرزل ابراہیم بن یوسف بن ابراہیم ہیں جو ۵۰۵ھ المریہ میں پیدا ہوئے ۵۶۹ میں فاس میں وفات پائی۔ کشف الظنون، ج ۱

٢٢٤ فتوحات ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹ سطر ۱۳ از آخر۔

٢٢٥ غرناطہ بہ فتح اول، سکون ثانی۔ اندلس کا شہر۔ مراصد، ج ۲، ص ۹۹۰

٢٢٦ اندلس کا شہر ہے۔ مراصد، ج ۱، ص ۱۵۵

٢٢٧ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۷ سطر ۱۶۔ نیز ج ۴، باب ۲۰۷، ص ۹[illegible] دوسرے حوالے میں تاریخ ملاقات کا ذکر نہیں ہے۔

٢٢٨ ابن عربی کی تحریر کے مطابق یہ ۳۳ سال تک ان کے سفر و حضر کے ساتھی اور یار و ہم[illegible] رہے اور ملطیہ کے قیام کے زمانے میں راہی ملکِ عدم ہوئے۔ [illegible]ufis of Andalusia, [illegible]. 158

٢٢٩ رسالہ روح القدس، ص ۱۰۶

٢٣٠ فتوحات، ج ۱، ص ۸۱، ج ۴، ص ۴۹۷

٢٣١ المریہ بہ فتح اول، کسرِ ثانی و تشدیدِ یاء — اندلس کا ایک بڑا شہر۔ مراصد، ج ۳، ص ۱۲۶۴،

٢٣٢ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۷۴

٢٣٣ ابن العریف، ابو العباس احمد بن محمد بن موسی بن عطا اللہ صنہاجی اندلسی المریہ کے شہر کے باسی تھے۔ یکشنبہ دو جمادی الاولی ۴۸۱ میں پیدا ہوا۔ حدیث و فقہ و قرآت کی تحصیل کی [illegible] اشعار کہتے تھے۔ المریہ میں تصوف کے ایک خاص سلسلے کی بنا رکھی اور جلد ہی اندلس کے اطراف و اکناف میں مشہور ہو گئے۔ بڑے صوفیاء میں سے بعض ان کے پیروکار ہو گئے اور ان کی مجالس میں شرکت کے لیے المریہ کا رخ کرنے لگے۔ اس طرح المریہ اندلس میں تصوف کا مرکز بن گیا۔ ان کی کتاب "محاسن المجالس" تصوف کی کتب میں معروف ہے۔ ۲۳ صفر ۵۳۶ میں مراکش میں فوت ہوئے۔ ر۔ک وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۹، طبع بیروت؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن عربی کے واسطے سے ان کے اثرات بعد کے تمام صوفیاء پر پڑے۔ ابن عربی فتوحات میں (ج ۱، ص ۲۲۸) انھیں ادیب زمان کہتے ہیں اور کئی جگہ ان کے اقوال نقل کر کے ان کی تعریف و تحسینِ مقام کرتے ہیں (مثلاً ج ۲، ص ۱۴۳، ج ۳، ص ۳۹۶، ج ۴، ص ۹۳)

٢٣٤ فتوحات، ج ۱ ص ۲۲۸

٢٣٥ مواقع النجوم، ص ۴

٢٣٦ فتوحات ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۳۴، سطر ۱۴

٢٣٧ فتوحات، ج ۲، ص ۴۳۶

٢٣٨ فتوحات، ج ۴ باب ۴۸۵، ص ۱۲۱

٢٣٩ فتوحاتِ مکیہ جلد ۳، ص ۲۹۲ سطر ۱۶

٢٤٠ فتوحات ج ۲، ص ۴۳۹

٢٤١ فتوحات جلد ۴ کا آخر، ابن عربی کے حالات، ص ۵۵۹ - نفح الطیب جز ثانی، ص ۳۷۹

٢٤٢ [illegible] عیسیٰ علیہ السلام مراد ہیں (مترجم)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۴۳ فتوحات ج ۱، باب ۷۲، ص ۶۶۶، سطر آخر صفحہ۔ متن کے مطابق یہ واقعہ تونس میں ۵۹۸ میں پیش آیا۔

۲۴۴ فتوحات ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۷۳، سطر ۸

۲۴۵ فتوحات ج ۱، باب ۴، ص ۹۸ سطر ۱۰ از آخر ـــ باب ۶، ص ۱۲۰

۲۴۶ ترجمان الاشواق، ص ۷

۲۴۷ فتوحات، ج ۱، ص ۱۰

۲۴۸ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن ضحاک سُلمی ضریر یعنی ترمذی (بوغ ترمذ سے چھ فرسنگ کے فاصلے پر ایک قصبہ ہے) مراصد ج ۱، ص ۲۳۰۔ ان کا انتقال ۲۷۹ میں ہوا۔ محمد بن بخاری کے شاگرد اور علم حدیث میں امام تھے۔ ان کی کتاب جامع ترمذی، کتاب علل اور شمائل نبوی معروف ہیں۔ ر.ک الاعلام، ج ۷، ص ۲۱۳۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ابن عربی نے مکین الدین سے جس کتاب کی سماعت کی وہ صحیح ترمذی تھی جو صحاح ستہ میں شامل ہے۔

۲۴۹ محاضرۃ الابرار (ج ۱، ص ۴۴۴) پر ان کا نام تاج النساء درج ہے اور ان سے روایت حدیث کی ہے۔

۲۵۰ محدثین کی اصطلاح میں اجازہ حدیث کے لفظاً یا تحریراً بیان کرنے کے اذن کو کہتے ہیں تفصیل کے لیے ر.ک کشاف، ج ۱، ص ۲۰۸

۲۵۱ ترجمان الاشواق ص ۸-۷

۲۵۲ قس بن ساعدہ، بہ ضم اول، عرب کے حکیم اور ماہر بلاغت کا نام، منتہی الارب، ج ۳، ص ۱۰۲۳

۲۵۳ معن بن زائدہ بہ فتح اول، عرب کے ایک جوانمرد کا نام ہے۔ محولہ بالا ج ۴، ص ۱۱۹۸

۲۵۴ سمرأل بروزن سفرجل ایک پرندے کا نام ہے جس کی کنیت ابوبراء ہے۔ محولہ بالا ج ۲، ص ۵۸۵۔ اس کا نام جبرئیل بھی ہے۔

۲۵۵ فتوحات مکیہ سفر اول، ص ۲۸ تصحیح عثمان یحیی، طبع مصر ۱۳۹۲ھ

۲۵۶ ابن عربی حیاتہ ومذہبہ، ص ۵۹

۲۵۷ رسائل ابن عربی، ج ۲؛ رسالہ حلیۃ الابدال، ص ۱

۲۵۸ رسالہ روح القدس، ص ۱۴-۱۹

۲۵۹ فتوحات ج ۳، ص ۶۹

۲۶۰ ابوالعباس احمد سبتی ابن ہارون الرشید (خلیفہ عباسی) کا وہ پسر صالح تھا جو اسی زمانے میں اپنے باپ کی طرز زندگی اور ثروت کو ٹھکرا کر عزلت گزینی اختیار کی۔ ۱۸۴ھ میں اپنے باپ کی زندگی ہی میں انتقال کیا۔ ان کو سبتی اس لیے کہتے تھے کہ صرف ہفتے کے دن کسب معاش کیا کرتے اور اس سے حاصل کردہ رزق حلال کے سہارے بقیہ ایام طاعت و عبادت خداوندی میں صرف کرتے۔ وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۲۸

۲۶۱ فتوحات ج ۲، ص ۱۵، سطر ۹ از آخر۔

۲۶۲ حدیث نبوی ہے: "مثلی فی الانبیاء کمثل رجل بنی حائطاً فاکملہ الا لبنۃ واحدہ فکنت انا تلک اللبنۃ فلا ولا نبی بعدی"

۲۶۳ زوزبہ فتح اول، سکون ثانی و فتح ثالث۔ افریقا کا ایک شہر ہے۔ ر.ک مراصد، ج ۱، ص ۲۴۰۔

۲۶۴ فتوحات ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹، ۳۱۸

۲۶۵ ابن عربی نے خود اس کی تردید کی ہے۔

۲۶۶ فتوحات مکیہ، ج ۲، باب ۱۹۸، ص ۴۵۰، سطر ۹

۲۶۷ شرح حال ابن عربی، ضمیمہ ۴۴، فتوحات، ص ۲۵۶

۲۶۸ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۷-۱۸۶

۲۶۹ الکبریت الاحمر، ص ۱۴، حاشیہ الیواقیت والجواہر، ج ۱، ص ۱۴۔

۲۷۰ التذکاری، ص ۳۰۴

۲۷۱ جامی لکھتے ہیں کہ ان کا قول ہے "میری خضر سے ملاقات ہوئی ......" نفحات، ص ۵۴۷

۲۷۲ شیخ کا یہ شجرۂ طریق اس ترتیب سے بھی منقول ہے: ابن عربی از ابوالسعود ابن الشبلی از سید محی الدین عبدالقادر الجیلانی از ابوسعید المبارک بن علی المخرمی از علی بن احمد الہکاری از ابوالفرج محمد بن عبداللہ الطرطوسی از عبدالواحد بن عبدالعزیز التمیمی از عبدالعزیز

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

بن الحارث التیمی از ابوبکر محمد بن خلف الشبلی از ابو القاسم جنید البغدادی از سری السقطی از معروف الکرخی از داؤد الطائی از ابو محمد حبیب العجمی از حسن البصری از حضرت علی بن ابی طالبؓ از رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (مترجم)

۲۷۳ اس شخص کا نام فتوحات مکیہ (نسخہ مطبوعہ دار صادر، بیروت) میں "اب وزری" درج ہوا ہے۔ آقائی ابو الوفا تفتازانی نے "التذکاری" ص ۳۰۳ پر اور شیخ خاکی نے الجانب الغربی میں فقط "توروزی" لکھا ہے۔ ہم نے اپنے متن میں وہی نام لیا ہے جو موخر الذکر ماخذ میں مندرج ہے۔

۲۷۴ الجانب الغربی۔

۲۷۵ مصر میں ایک مشہور محلہ ہے۔

۲۷۶ محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار، جلد ۲، ص ۵۴، سطر ۴

۲۷۷ نفح الطیب، جزو ثانی، ص ۳۷۹ پر درج ہے کہ اہل مصر نے ان پر اعتراضات کئے اور ان کے خون کے پیاسے ہوئے لیکن اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن بجائی کے ہاتھوں ابن عربی کو رہائی دلائی جنھوں نے ان کی رہائی کی کوشش کی، ان کے اقوال کی تاویل کی اور ان کے رہا ہونے کے بعد ان کے پاس آئے اور کہا، "کیف یحبس من حل منه اللاهوت فی الناسوت"

۲۷۸ یہاں حرم شریف میں واقع مقام ابراہیم مراد ہے۔

۲۷۹ منقول از شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۶

۲۸۰ مقدمۂ تفسیر، منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۹

۲۸۱ فتوحات ج ۲، باب ۱۸۸ ص ۳۷۶، سطر ۱۵ از آخر

۲۸۲ عزیز الدین کیکاؤس اوّل ولد غیاث الدین کیخسرو ایشیائے کوچک کے سلجوقی بادشاہوں میں سے تھا جو ماہ صفر ۶۰۷ھ میں قونیہ میں تخت نشین ہوا، اور ۶۱۶ھ تک سلطنت کی۔ اخبار سلاجقہ روم، مقدمہ از دکتر محمد جواد مشکور، ص ۹۵، تہران ۱۳۵۰

۲۸۳ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۳

[illegible] مقدمہ تفسیر منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۴

[illegible] فتوحات، ج ۲، فصل ۱۱، ص ۲۴۲ سطر ۱۰ از آخر

[illegible] قونیہ، ملطیہ، قیصریہ، سیواس، ارزروم سب ایشیائے کوچک کے شہر ہیں۔ قونیہ [illegible] سے ۷۰۰ھ تک سلجوقیوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ دیکھ اخبار سلاجقہ روم، مقدمہ ص ۹۵

[illegible] فتوحات ج ۲، باب ۳۷۳، ص ۴۵۹، سطر ۱۳ آخر

[illegible] فتوحات، ج ۲، ص ۱۵، سطر ۱۳ از آخر

[illegible] ج ۲، باب ۷۳، ص ۸، سطر ۱۴ از آخر، لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک سے میری [illegible] میں ہوئی۔ اس جماعت میں سے بس انہی سے میری صحبت رہی۔ اگرچہ ان [illegible] دیدار کا شوق ہمیشہ رہا۔ رجبیّین چالیس افراد ہیں جن کی تعداد نہ کم ہوتی ہے نہ زیادہ۔ [illegible] کا سال عظمت خداوندی سے قیام پکڑتا ہے۔ یہ ارباب قول ثقیل ہیں۔ جیسا کہ قول خداوندی [illegible] "سنلقی علیک قولاً ثقیلا" (سورۃ ۷۳۔ آیت ۵) ان کا پیغام رجبیون اس [illegible] ہے کہ ان کو سال میں صرف ایک ماہ کے لیے اس مقام کا تحقق حاصل ہوتا ہے یعنی قمری [illegible] کے مہینے میں شروع سے آخر تک

[illegible] نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۲ - ۳۸۱ شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۴

[illegible] مراد ہے پینتیسواں عباسی خلیفہ الناصر الدین اللہ احمد جس نے ۵۷۵ھ سے ۶۲۲ھ تک حکومت کی۔

[illegible] فتوحات ج ۴، ص ۳۹۲، سطر ۱۶ از آخر

[illegible] فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷، سطر ۱۲۔ محاضرۃ الابرار، ج ۲، ص ۴۵۴

[illegible] اناطولیہ آجکل کے ترکی کے تقریباً برابر ہے۔

[illegible] ابن عربی حیاته و مذهبه، ص ۴۷

[illegible] ص ۶۳

[illegible] مقدمہ ترجمان الاشواق، ص ۹ و فتوحات جلد ۴، ص ۵۶۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۹۸ ترجمان الاشواق، ص ۱۱ - ۱۰

۲۹۹ محولہ بالا، ص ۱۴

۳۰۰ محاضرۃ الابرار، ج ۲، ص ۴۲۰

۳۰۱ یحییٰ بن حبش شہاب الدین سہروردی شیخ الاشراق (۵۴۹ - ۵۸۷)

۳۰۲ ملک ظاہر غیاث الدین حاکم حلب صلاح الدین یوسف بن ایوب کا بیٹا تھا۔ رمضان
میں قاہرہ میں پیدا ہوا، اور ربیع جمادی الآخر ۶۱۳ھ کو قلعہ حلب میں فوت ہوا۔ اور
وہیں دفن کیا گیا۔ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۶۔ جیسا کہ ذکر ہوا یہ بادشاہ شیخ
کا دوست اور حامی تھا اور فقہائے حلب اور اپنے باپ صلاح الدین کے
اس نے شیخ سہروردی کی حمایت کی۔ اگرچہ اس حمایت سے کچھ ہو نہ سکا اور
اشراق کو قتل کر دیا گیا۔ ابن عربی سے ملاقات کے دوران دونوں کے مابین شیخ الاشراق
کے بارے میں اور ان کے احوال و افکار پر گفتگو ہوئی یا نہیں، اس کا ہمیں کچھ علم نہیں

۳۰۳ فتوحات، ج ۴، ص ۵۳۹، سطر ۱۵ از آخر

۳۰۴ محولہ بالا، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹، سطر ۱۳ از آخر

۳۰۵ فتوحات ج ۴، ص ۸۳

۳۰۶ سورۃ مجادلہ، آیت ۱۴ - درالثمین، ص ۳۰

۳۰۷ حوالہ بالا

۳۰۸ "جامع کرامات الاولیاء، ص ۱، ص ۲۰۲

۳۰۹ محاضرۃ الابرار، ج ۱، ص ۲۸۲، سطر ۱۱

۳۱۰ یعنی ہویّتِ الٰہی کی دونوں جہتوں کا دیدار: بلا قیدِ ظہور، مگر ہویّت ماورائے ظہور ہے یہاں
اُس کے ظاہر و باطن کی تقسیم ناقابلِ فہم ہے۔ (مترجم)

۳۱۱ فتوحات، ج ۲، ص ۵۹۱ بحوالہ "ابن عربی" حیاتہ و مذھبہ، ص ۸۶۔

۳۱۲ مقدمہ کشف الغطاء، ص ۱۴

۳۱۳ عثمان یحییٰ نے یہ تعداد از وُلسو کی گنتی کے مطابق لکھی ہے۔ ر۔ک، حواشی حصّہ

[illegible] ال، ص ۳ A Comparative Study of the Key philosophical concepts in Sufism and Taoism, Ibn Arabi and Lao-tzu chuang-tzu

[illegible] ابو العلا عفیفی کا نام ان حضرات کے ساتھ نہیں لینا چاہیے۔ کیونکہ وہ سخت ناقابلِ اعتبار ہیں۔
وہ تو وہی اپنے بیشتر خیالات سے رجوع کر چکے ہیں۔

[illegible] دیوان ابن عربی، ص ۹۱

[illegible] محولہ بالا، ص ۲۷۷

[illegible] فتوحات مکیہ جز ۴، ص ۵۵۳ سطر ۳ از صفحہ آخر

[illegible] محی الدین بن محمد بن ابی الحسن علی، ملقب بہ زکی الدین، ادیب، شاعر، خطیب اور شافعی
[illegible] ۵۵۰ھ میں دمشق کے مقام پر پیدا ہوئے۔ ۵۸۸ھ میں قاضی شہر ہوئے اور اسی شہر میں
۵۹۸ھ میں فوت ہوئے۔ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۵۹۶

[illegible] نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۱

[illegible] شذرات الذہب، ج ۵، ص ۲۰۲

[illegible] ابن عربی حیاتہ و مذھبہ، ص ۹۵

[illegible] نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۷۸

[illegible] کتاب کا پورا عنوان تھا: "الشجرۃ النعمانیہ والرموز الجفریہ فی الدولۃ العثمانیہ"

[illegible] جامع کرامات الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰۲

[illegible] نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۷۸

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حواشی

حصّہ اوّل

باب ۲

اساتذہ و مشائخ، کُتب و رسائل

(۱) کتاب "وصایا" میں اس کے متعلق ابن عربی یوں رقم طراز ہیں کہ میرے اُستاد ابوبکر بن محمد
بن احمد بن صاف لخمی، اشبیلیہ میں "قوس الحنیّہ" میں اکثر ہمیں یوں نصیحت کیا کرتے تھے کہ تجھ
[illegible] ایک مرتبہ اور تجھ اپنے دوست سے ہزار مرتبہ۔ عین ممکن ہے کہ دوست تمھیں چھوڑ
دے اور وہ نقصان پہنچانے کو بخوبی جانتا ہے۔ ر۔ک "کتاب وصایا" صفحہ ۲۸۴)۔

(۲) [illegible] پیش اور عین پر زبر کے ساتھ۔ یمن میں ایک جگہ کا نام ہے۔ رجوع کیجیے
[illegible] الاطلاع" جلد دوم صفحہ ۱۶۲۲۔ ابوعبداللہ محمد بن رعینی اشبیلی مقری، اندلس کے
[illegible] قاریوں کے امام تھے۔ قرأت قرآن کے سلسلہ میں اُنھوں نے بڑی نادر کتب چھوڑی ہیں۔
[illegible] میں سے ایک کتاب کافی ہے۔ اُنھوں نے ۴۷۶ میں انتقال کیا۔ رجوع کیجیے:
[illegible] الوعاۃ" جلد دوم صفحہ ۱۔ نیز "معجم المطبوعات" جلد دوم صفحہ ۱۷۷۶۔

(۳) [illegible] شریح بن محمد بن شریح اسی کتاب کافی کے مؤلف ابوعبداللہ محمد بن شریح کے بیٹے
تھے۔ وہ بھی اپنے زمانے میں اپنے نامور باپ کی طرح برگزیدہ قاریوں میں سے تھے۔ بلکہ
[illegible] کے سربراہ تھے۔ لوگ قرآنی علوم کے سیکھنے کے لیے اُن کی طرف رجوع کرتے تھے
اور اُن کی شاگردی پر فخر کرتے تھے۔ انھوں نے اپنے باپ نیز ابومحمد بن خزرج ابوعبداللہ بن
[illegible] ابوعبداللہ خولانی اور دوسرے زعماء سے سماعت حدیث کی اور ابن حزم سے ان
کی روایات کی سند حاصل کی، وہ اشبیلیہ کے خطیب بنے اور پچاس سال تک اس عہدے
[illegible]۔ وہ ۴۵۱ میں پیدا ہوئے اور ۵۳۹ میں وفات پائی۔ رجوع ر۔ک بہ
[illegible] من غبر" جلد چہارم صفحہ ۱۰۷، و "بغیۃ الوعاۃ" جلد دوم صفحہ I ؛ علامہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابوالقاسم عبدالرحمٰن محمد بن غالب انصاری قرطبی مقری ابن شراط یسال وفات
"تذکرۃ الحفاظ جلد دوم صفحہ ۱۳۶۰"

۵ "تبصرہ نامی یہ کتاب قرأت سبع کے سلسلہ میں پانچ جلدوں میں شیخ ابومحمد مکی بن
مقری قیسی کی مشہور ترین تصنیف ہے۔ شیخ مذکور نے سال ۴۳۷ میں وفات پائی
"کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۴۳۷)

۶ ابوعمرو دانی (سال پیدائش ۳۷۱) حافظ قرآن تھے۔ اپنے زمانے کے شیخ
علم قرأت اور حدیث میں مشاہیر عصر میں سے تھے۔ حفظ و تحقیق میں کوئی
تھا۔ انھوں نے ایک سو بیس کتابیں تالیف کیں۔ دانیہ کے مقام پر سن ۴۴۴
کر گئے۔ (رجوع بہ "تذکرۃ الحفاظ سیوطی" صفحہ ۴۳۰ - ۴۲۹) دانیہ۔ ن پہ زیر کے
ہے۔ یہ بلنسیہ کے نواح میں اندلس ہی میں واقع ہے (رک بہ مراصد الا
جلد دوم صفحہ ۵۱۰)

۷ "جامع الکرامات الاولیاء کی جلد اول صفحہ ۲۰۳ پر ابن عربی نے کیا ڈس اول کر
لفظ "ورلون" ہی آیا ہے۔ ہم نے بھی اسے بعینہ نقل کر دیا ہے لیکن دکھائی یہ دیتا
یا تو کاتبوں کے نقل کرتے وقت یا چھپائی میں کہیں غلطی ہو گئی ہے۔ ورنہ یہ لفظ
زرقون ہے اور یہ شخص ابوعبداللہ محمد بن سعید ابن احمد بن سعید انصاری اشبیلی
ابن زرقون ہے جو قرآن پاک کے حافظوں میں سے تھا اور سال ۵۸۶ میں فوت
(رجوع کیجئے بہ "تذکرۃ الحفاظ" ذہبی جلد چہارم صفحہ ۱۳۶۰)

۸ ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ نمیری حافظ قرآن تھے۔ قرآن، فقہ
حدیث کے عالم اور مشاہیر زمان میں سے تھے۔ فقہ میں امام شافعی کی طرف جھکاؤ
اندلس کی سرزمین سے کبھی باہر نہ گئے۔ انھوں نے قرطبہ اور اندلس کے تقریباً سبھی
بڑے بڑے محدثین سے استفادہ کیا۔ احادیث و مشاہیر اور بعض ہم عصر علما
تذکرہ اور بعض دیگر کتب بطور یادگار چھوڑی ہیں۔ جن میں ایک کتاب "التمہید
جس کے دس حصے ہیں۔ ابن حزم کے نزدیک "فقہ الحدیث" کے سلسلہ میں اس سے

دوسری کتاب "الاستیعاب" ہے جو مشاہیر کے متعلق ہے اور جس کے چار
مندرجہ ذیل بھی انہی کی تصنیف ہیں (۱) "جامع بیان العلم والفضل" (۲) "الدرر فی
المغازی والسیر" (۳) "الشواہد فی اثبات خبر الواحد" (۴) کتاب التقصی لما فی الموطا
رسول اللہ صلعم" (۵) کتاب اخبار ائمۃ الامصار" (۶) کتاب البیان عن تلاوۃ القرآن"
والعقلاء وما جاء فی اوصافہم عن الحکماء والعلماء" سن ۳۶۲ میں پیدا ہوئے
۴۶۳ میں وفات پائی۔ رجوع کیجئے بہ "بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اندلس" صفحہ ۴۷-
۴۷۸

ابومحمد عبدالحق بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ ازدی اشبیلی حافظ المعروف ابن خراط، فقہ و حدیث
کے ماہر عالموں میں سے تھے۔ "الاحکام الصغریٰ والکبریٰ" اور "کتاب الجمع بین الکتب الستہ"
کتابیں لکھی ہیں۔ ابوبکر العربی، ابوالحسن شریح اور دوسروں سے روایت کی۔
چلے گئے اور وہیں خطیب رہے۔ سن ۵۸۱ میں ۷۱ سال کی عمر میں وہیں وفات پائی۔
"العبر فی خبر من غبر" جلد دوم صفحہ ۴۴ - ۲۴۳ نیز "بغیۃ الملتمس" ص ۳۷۸۔
یعنی خرسا سے نسبت رکھنے والا۔ یہ لفظ "ج" پہ زبر اور "ر" پہ زبر اور س پر
ہے۔ ملک شام میں ایک جگہ کا نام ہے۔
یعنی معارف طریقت و سلوک، رجوع کیجئے بہ "کشاف" جلد اول صفحہ ۵۸۱۔
بن اشعث بن شداد بن عمرو ازدی المعروف بہ ابوداؤد سجستانی صحاح ستہ کے
میں سے ہیں۔ وہ سن ۲۰۲ میں پیدا ہوئے۔ علم حدیث کے حصول کی خاطر خراسان،
اور مصر کا سفر کیا اور آخر کار بصرہ میں سکونت اختیار کر اور وہیں سال ۲۷۵ میں وفات
انھوں نے اپنی کتاب "سنن" کو بڑے ثقہ اور معتبر راویوں سے سن کر تالیف کیا، پھر
حنبل کو وہ کتاب دکھائی جنھوں نے اسے بہت پسند فرمایا۔ رجوع کیجئے بہ "وفیات الاعیان"
رقم ۲۷۱ صفحہ ۴۰۴ نیز طبقات الحفاظ سیوطی رقم ۵۹۳ صفحہ ۲۶۱ -
ابوعبداللہ مازری "ز" پہ فتح اور کسرہ دونوں سے پڑھا جاتا ہے۔ یہ جزیرہ صقلیہ میں ایک چھوٹا سا
مشہور محدث محمد بن علی بن عمر مالکی "المعلم فی شرح مسلم" کے مؤلف ہیں اپنے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

وقت کے اماموں میں شمار ہوتا تھا۔ اُنھوں نے سن ۵۳۶ میں ۸۳ سال کی عمر میں

رجوع بہ العبر جلد چہارم صفحہ ۱۰۰ اور "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۳۳۔ کتاب کا نام

لکھا ہے۔ ابن عربی کے خط کے اصل متن میں بھی "المعلم لفوائد مسلم" ہی ہے۔

۱۴ ابن عربی کی عبارت یوں ہے : "اپنی تالیفات میں سے مجھے پکڑا ئی اُس نے "کتاب

المجتہد اور کفایۃ المعتقد"، واحکام شریعہ وعلم حدیث کی اصطلاح میں تبادلے سے

اُستاد کتاب کا اصل نسخہ شاگرد کے حوالے کرتے ہوئے کہہ دے کہ یہ میری شنیدہ

احادیث کی تصریح نہ کرے۔ رجوع کریں "الاجیزۃ" تالیف شیخنا البہائی صفحہ ۸۲

مجلسی کی کتاب الرجال کے مجموعہ میں شامل ہے۔

۱۵ ابن خمیس، محمد الدین ابوعبداللہ محمد بن محمد بن حسین بجال علامۂ جلیل شافعی اپنے زمانے کے مشہور

قاضیوں میں سے تھے۔ اُنھوں نے بغداد میں ابوحامد غزالی سے فقہ کا درس لیا۔

کتابیں تالیف کیں۔ کتاب مناقب الابرار "رسالۂ قشیری" کی طرز پر لکھی۔ "مناقب

اور "اخبار المنامات" بھی انہی کے رشحات قلم ہیں۔ اُنھوں نے ۵۳۱ میں وفات

رجوع بہ "الوافی بالوفیات" جلد اوّل صفحہ ۱۶۱ اور دائرہ المعارف بستانی

سوم صفحہ ۳۴۶

۱۶ ابوالخیر شافعی سن ۵۰۲ میں قزوین کے شہر میں پیدا ہوئے۔ نیشاپور میں فقہ پڑھی اور

تھی۔ پھر بغداد چلے گئے اور وہاں مدرسہ نظامیہ میں وعظ کرنے لگے۔ ہر رات ایک قرآن

ختم کرتے تھے۔ پھر قزوین ہی کو لوٹ آئے اور سال ۵۵۵ میں داعی اجل کو لبیک کہا

کیجئے بہ "مراۃ الزمان" جلد ہشتم، صفحہ ۴۲۳

۱۷ گمان غالب ہے کہ ابوبکر احمد بن حسین بن علی بن موسیٰ خسروجردہ بیہقی ہیں جو سال ۴۸۲

تک زندہ رہے۔ حدیث اور قرآن کے حافظ اور خراسان کے شیخ الاسلام تھے۔

حدیث پر اس کی متعدد تالیفات ہیں۔ رجوع کیجئے بہ طبقات الحفاظ سیوطی، صفحہ ۴۳۳

۱۸ ابوطاہر صدرالدین احمد بن محمد بن احمد سلفہ (احمد لقب ہے) بن محمد بن ابراہیم اصفہانی

شافعی (حروان شہر اصفہان میں ایک محلے کا نام ہے) المعروف ابوطاہر سلفی کہیں

کہ ملک جنگ اصفہان میں پیدا ہوئے۔ اِس شہر کے عالموں سے حدیث پڑھی اور سترہ سال کی

عمر میں خود احادیث نقل کرنے لگے۔ بعد میں بغداد چلے گئے۔ اسی شہر میں علم فقہ کی طرف

توجہ دی حتیٰ کہ وہ شافعی فقہ میں ایک متبحر عالم بن گئے۔ فقہ کے علاوہ ادب اور تجوید میں

کمال پایا۔ پھر سیر و سیاحت کی غرض سے نکل پڑے۔ شہر "صور" میں پہنچے اور وہاں سے ۵۱۱

میں اسکندریہ منتقل ہو گئے اور اسی شہر میں سن ۵۷۶ میں اس دُنیا سے کوچ کر گئے۔ "مُعجم

شیوخ اصفہان"، "مُعجم شیوخ بغداد" اور "معجم السفر" انہی کی تصانیف ہیں۔ رجوع کیجئے

بہ "وفیات الاعیان" جلد اوّل صفحہ ۱۰۶ نیز "دائرہ المعارف بستانی" جلد چہارم صفحہ ۳۰۶

ابن عساکر، علی بن ابی محمد حسن بن ہبۃ اللہ شافعی دمشقی ایک زبردست محدث اور

حافظ قرآن اور نامور مورخ تھے۔ وہ سال ۴۹۹ میں دمشق میں پیدا ہوئے اور سال ۵۷۱

میں وفات پا گئے۔ رجوع کیجئے بہ "مُعجم المطبوعات" جلد اوّل صفحہ ۱۸۱

ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمٰن بن علی بن محمد بن علی بن عبداللہ بن الجوزی بغداد کے رہنے

والے اور حنبلی مسلک کے فقیہ ہونے کے علاوہ نامی گرامی واعظ اور نامور مورخ تھے۔

۵۰۸ یا سن ۵۱۰ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ نظامیہ بغداد میں بھی تعلیم حاصل کی۔ ان کی

تالیفات بڑی کثیر تعداد میں ہیں۔ کوئی ایک سو پچاس کتابوں کو اُن کے نام سے منسوب

کیا گیا ہے۔ ان میں سے احادیث بہ "المرضوعات" ان کی تالیف ہے۔ "تاریخ ملوک و امم

بہ "المنتظم" تراجم میں "صفوۃ الصفوۃ" نیز "تلبیس ابلیس" یا "نقد العلم والعلماء" اور "مشیر الغرام"

وغیرہ وغیرہ۔ سن ۵۹۷ میں بغداد میں فوت ہوئے۔ رجوع کیجئے بہ "تذکرۃ الحفاظ" سیوطی

۱۰۶۵ صفحہ ۴۷۸ - ۴۷۷ نیز ادارہ المعارف بستانی جلد دوم صفحہ ۴۲۴ - ۴۲۳

ابوعبداللہ جمال الدین محمد بن عبداللہ مالک طائی جیانی سن ۶۰۰ میں اندلس کے شہر جیان میں پیدا

ہوئے۔ وہیں تعلیم پائی۔ وہ مالکی مسلک کے تھے۔ مشرق کی سمت سفر کر کے دمشق میں سکونت

اختیار کی۔ پھر شافعی مسلک کی طرف مائل ہو گئے اور ۱۲ شعبان ۶۷۲ کو اسی شہر میں دُنیا سے

رخت سفر باندھا اور کوہ قاسیون کے دامن میں دفن ہوئے۔ رجوع کیجئے بہ "بہ دائرۃ المعارف"

جلد چہارم صفحہ ۱۷ - ۱۶۔ ابن مالک نے ابن عربی سے بھی درس لیا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "معجم المطبوعات"

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جلد اوّل صفحہ ۲۳۱ ؎

۲۲ خلف بن عبدالملک بن مسعود بن بشکوال بن خزرجی انصاری اندلسی سن ۴۹۶ میں [illegible]
میں پیدا ہوئے اور سن ۵۷۸ اسی شہر میں وفات پائی۔ مدّت تک اشبیلیہ میں قاضی [illegible]
عہدہ پر فائز رہے۔ پچاس کے لگ بھگ کتابوں کو اُن سے منسوب کیا جاتا ہے [illegible]
سب سے زیادہ مشہور مندرجہ ذیل ہیں: (۱) "تاریخ دراحوال اندلس" میں [illegible]
کے مصنف نے بہت استفادہ کیا ہے (۲) "الغوامض والمبہمات" جو بارہ حصّوں [illegible]
ہے بعض محدّثوں نے ان کے ناموں کا تعیّن کیا ہے، مگر ان کے اپنے نام حدیث [illegible]
مبہم سے ہیں۔ "رواۃ الموطأ" ایک حصّے میں ہے اور "الفوائد المنتخبہ والحکایات المسند[illegible]
بیس حصّوں میں ہے۔ "المحاسن والفضائل" اکیس حصّوں میں ہے اور تراجم میں [illegible]
کیجیے بہ "الاعلام" جلد دوم صفحہ ۳۵۹ و "التکملہ لکتاب الصلہ" جلد اوّل صفحہ ۳۰۴ تا
۳۰۷ رقم ۸۳۱ ؎

۲۳ بنک ایک قصبہ کا نام ہے جو حمص اور دمشق کے درمیان واقع ہے۔ رک بہ "مراصد" جلد [illegible]
صفحہ ۱۳۵۴ ؎

۲۴ بخط "جامع کرامات الاولیا" جلد اوّل صفحات ۲۰۹ - ۲۰۲ پہ درج ہے۔

۲۵ محولا بالا۔

۲۶ یہ رسالہ جناب کورکیس عوّاد کی تصحیح و تحقیق کے ساتھ دمشق میں چھپنے والے مجلّہ "المجمع العلمی العر[illegible]
کی جلد ۲۹، جزء ۳ صفحہ ۳۵۵ - ۵۹ مورخہ ۲۹ شوال سن ۱۳۷۳ نیز جزء ۴ صفحہ ۳۶ - ۱۲[illegible]
مورخہ ۳ صفر ۱۳۷۴ نیز مجلد ۳۰ جزء ۱ صفحہ ۶۰ - ۵۱ مورخہ ۷ جمادی الاوّل ۱۳۷۴ میں
شائع ہُوا۔

۲۷ رجوع "الیواقیت والجواہر" جلد اوّل صفحہ ۸

۲۸ رک بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۴۶

۲۹ "الہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲۱ - ۱۱۴

۳۰ Arabischen Literatur, Vol. I, P. 571-682

[illegible] رجوع کتب بہ "المجمع العلمی والعربی" چاپ دمشق مجلد ۲۹ جزء ۳ صفحہ ۳۵۹ - ۶۴،
[illegible] ۲۹ شوال ۱۳۷۳ جزء ۴ صفحہ ۳۶ - ۵۲۷ مورخہ ۳ رصفر ۱۳۷۴ نیز مجلد ۳۰،
[illegible] صفحہ ۶۰ - ۵۱ مورخہ ۷ رجادی الاولیٰ ۱۳۷۴ جزء ۲ صفحہ ۸۰ - ۲۶۸ شعبان ۱۳۷۴،
[illegible] صفحہ ۳۰۷ - ۳۹۵ ذی القعدہ ۱۳۷۴ ؎

Osman Yahia. Histoire Et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. Damas, 1964.

[illegible] ابن عربی کی عبارت یوں ہے: "ہمارے دوستوں میں سے کسی ایک نے ذکر کیا ہمارے لیے
[illegible] اس نے لکھا ہمارے لیے چار ہزار تصنیف کی ہوئی چیزیں اور اُن کے نام بھی گنے۔ رسالہ
[illegible] فہرست مصنّفات ابن عربی، مجلہ مجمع العلمی العربی، دمشق مجلد ۳۰، جزء ۱، ص ۶۰،
[illegible] جمادی الاولیٰ سال ۱۳۷۴ ؎

[illegible] جمع ہے۔ طُوال کی ت پہ پیش کے ساتھ جس کے معنی طویل کے ہیں۔

[illegible] الحمد للہ الذی لم یزل" سے شروع ہوتا ہے اور اس میں لفظ ازل اور اُس کے
[illegible] گفتگو ہے۔ رجوع کیجیے رسائل ابن عربی جلد اوّل رسالہ ۱۷

[illegible] حیدر آباد میں سال ۱۳۶۷ میں ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں شائع ہُوا۔

[illegible] حیدر آباد ہی میں سن ۱۳۶۲ میں ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں شائع ہُوا۔

[illegible] ۱۳۰۲ میں استنبول میں "مجموعۃ التحفۃ المختصر البہیہ والطرفۃ المنتہیہ" میں چھپا اور بیروت
[illegible] سال ۱۳۱۲ میں ابن عربی کی "ذخائر الاعلاق" نامی کتاب کے ساتھ شائع ہُوا۔

[illegible] ۱۹۱۹ عیسوی میں لندن میں شائع ہُوا۔

[illegible] سال ۱۳۳۲ میں قاہرہ میں شائع ہُوا۔

[illegible] کتاب حلیۃ الاولیاء ابونعیم اصفہانی جس نے سال ۴۳۰ میں وفات پائی۔

[illegible] شاید یہ وہی کتاب التراجم ہو جو ۱۳۶۷ میں حیدر آباد میں ابن عربی کے مجموعۂ رسالات
میں شائع ہُوا۔

[illegible] کتاب مصر میں سال ۱۳۲۸ میں چھپی اور مندرجہ ذیل رسائل پر مشتمل ہے "الرسالۃ الالٰہیہ القدسیہ"

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

و الرسالۃ القدسیۃ" "رسالۃ الانتصار"، "الرسالۃ الربانیہ"، "الرسالۃ المشہدیۃ"
"الرسالۃ العذریہ"، "الرسالۃ الوجودیہ"۔

۴۴ سال ۱۳۶۷ میں حیدرآباد میں ابن عربی کے مجموعۂ رسائل میں شائع ہوا۔

۴۵ یہ کتاب دوبارہ شائع ہوئی ہے۔

۴۶ مکمل آیت شریفہ: وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا
(سورہ کہف) آیت شمارہ ۶۰۔ اس کی بنا پر ابن عربی نے اس تفسیر میں
نصف قرآن مجید کی تفسیر کی توفیق حاصل کی۔ جو کچھ اس نے متن میں اس
متعلق لکھا ہے۔ وہ ابن عربی کی اپنی زبان ہی میں ہے۔ کشف الظنون کے مؤلف
لکھا ہے کہ شیخ محی الدین نے اہل تصوف کے طریق پر ایک بڑی تفسیر لکھی ہے
جلدوں پر مشتمل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تعداد ۹۵ کتابوں تک پہنچتی ہے۔ سورہ کہف
پہنچا۔ اس کی لکھی ہوئی ایک چھوٹی تفسیر بھی ہے جو مفسروں کے انداز میں
ہے اور اس کی آٹھ جلدیں ہیں۔ رجوع کریں "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۴۳۸
نیز مؤلف "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۱۵؛ اس تفسیر کبیر کا نام "الجمع والتفصیل
اسرار المعانی والتنزیل" کے عنوان سے ہے اور لکھا ہے کہ یہ ساٹھ حصوں میں
سورۂ مریم تک ہے۔ ایک اور تفسیر کو بھی ابن عربی کے نام سے منسوب کیا جاتا
وہ بیروت میں ۱۹۶۸ میں چھپی۔ وہ قرآن پاک کی صوفیانہ تفسیر ہے۔ بسم اللہ کے بعد
جملوں سے شروع ہوتی ہے جس نے اپنے کلام کے مناظر کو اپنی صفات کے حسن کے مناظر
اور اپنی صفات کے طلوع ہونے کی کیفیت کے نور کے طلوع ہونے کی جگہ بنایا۔ لیکن گمان
ہے کہ یہ تفسیر ابن عربی کی نہیں کیونکہ اس کی عبارات ابن عربی کی باقی کتابوں کی عبارات
سے مشابہت نہیں رکھتیں۔ رجوع کیجئے "کشف الظنون" جلد ۱ صفحہ ۳۳۶۔ اس کتاب کا
مؤلف اس تفسیر کو کمال الدین عبدالرزاق کاشانی سے منسوب کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ
"تاویلات القرآن" در اصل تاویلات کاشانی کے نام سے مشہور ہیں اور تفسیر تصوف کی اصطلاح
کے مطابق ہے اور یہ تفسیر سورۂ ص تک پہنچتی ہے۔

رجوع کیجئے سورۂ حجر سورۃ ۱۵، آیت ۸۵؛

اس لفظ استنفس کے معنی معلوم تو نہ ہو سکے۔ یہ شاید وہی کتاب "الخلاف فی آداب الملاء الاعلیٰ"
ہو جس کے متعلق انہوں نے کیکاؤس کے نام اپنے خط میں اشارہ کیا ہے۔ جناب احمد
بکیر محمود نے اپنی کتاب "کشف الغطاء" کے صفحہ ۶۹ پر ایک کتاب کو جس کا نام "المحلی فی اسرار
روحانیات الملاء الاعلیٰ" ہے، ابن عربی سے منسوب کیا ہے۔ گمان غالب ہے کہ اس سے مراد وہی کتاب
ہے: "المحلی فی استنفس الروحانیات الملاء الاعظم" ہے کہ جس کا متن میں ذکر ہے۔

یہ کتاب حیدرآباد میں ۱۳۶۷ سن میں چھپی جیسا کہ پہلے بھی ذکر آ چکا ہے۔ اس کتاب کو انھوں نے طائف میں تالیف کیا۔

جناب R. W. J. Austin نے اس کتاب کے ایک حصے کو رسالہ روح القدس
کے آخر میں انگریزی میں ترجمہ کیا اور یہ کتاب برطانیہ میں ۱۳۱۲ میں شائع ہوئی۔

اس کتاب کے متعلق پہلے بھی ذکر آ چکا ہے۔ ۱۳۱۲ میں بیروت میں شائع ہوئی۔

قاہرہ میں سال ۱۲۸۱ میں اور دمشق میں ۱۳۸۹ میں اشاعت پذیر ہوئی۔

سادن کے معنی ہیں "حاجب" اور اقلید بہ زیر اول کے معنی اغلباً کلید (کنجی) ہیں۔

شاید یہ وہی کتاب "ایام الشان" ہے جو اس کے رسائل کے مجموعہ میں سال ۱۳۶۷ میں حیدرآباد
میں شائع ہوئی۔

یہ کتاب دوسری کتاب "انشاء الدوائر" و "التدبیرات الالٰہیہ" کے ساتھ جرمن ترجمہ میں
۱۳۳۶ ہجری بمطابق ۱۹۱۶ عیسوی لندن میں شائع ہوئی۔

یہ کتاب سال ۱۳۴۵ میں قاہرہ میں شائع ہوئی۔

یہ کتاب دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

صفحہ ۶۴

ابن عربی کی عبارت یوں ہے: "گمان کرتا ہوں اور بہتر اللہ ہی جانتا ہے۔ نہ اس جیسی کتاب
لکھی گئی ہے اور نہ لکھی جائے گی، ہموری ہے اس میں انوکھی اور عجیب باتیں"۔ رجوع کیجئے رسالہ
فہرست مؤلفات ابن عربی مجلہ مجمع العلمی العربی دمشق جزء چہارم مجلد ۲۹ سال ۱۳۷۴
صفحہ ۵۳۰)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

٦٠ یہ کتاب دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

٦١ التہوانیہ "سغاب الحق لطریق الراشہ فی دالرالمثال"۔ رجوع کیجئے تعریفات جرجانی صفحہ ۱۲۸

٦٢ ظاہراً یہ کتاب اس رسالہ کتاب الکتب سے الگ ہے جو ابن عربی کے رسالات کے مجموعہ میں حیدر آباد میں سن ۱۳۶۷ میں شائع ہوئی۔

٦٣ یہ کتاب "الرسالۃ اللدنیہ" کے ساتھ امام غزالی کی تالیفات ہے جو سال ۱۳۲۸ میں قاہرہ میں شائع ہوئی۔

٦٤ کتاب "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲۰ ایک کتاب کو ابن عربی سے منسوب کیا گیا ہے جس کا عنوان ہے "ما لا یعوّل علیہ فی طریق اللہ" (یعنی وہ چیز کہ جس پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اللہ کے راستے میں) نیز ابن عربی کے رسالات کے مجموعہ میں جو حیدر آباد میں شائع ہوا۔ ایک رسالہ "لا یعول علیہ" کے عنوان کے تحت موجود ہے۔ جو بسم اللہ الرحمن الرحیم اور حمد باری تعالیٰ کے بعد اس عبارت سے شروع ہوتا ہے۔ "تواجد سے حاصل ہونے والے وجد پر بھروسہ نہیں کیا جائے گا، اور وہ وجود (یعنی کیفیت جو پیدا ہو چکی ہے) جو اس قسم کے وجد سے حاصل ہو اس پر بھی بھروسہ نہیں کیا جائے گا۔

یقیناً شائع شدہ رسالہ وہی ہے جس کے متعلق "ہدیۃ العارفین" میں اشارہ پایا جاتا ہے لیکن ہم نے متن میں کتاب "ما لا یعول علیہ فی طریق اللہ" کے عنوان تلے ابن عربی کے اپنے رسالے سے جو نقل کیا ہے، اگر کتابت میں کوئی غلطی واقع نہ ہوئی ہو تو یہ اسی شائع شدہ رسالے سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں یعنی کتاب اور رسالے کے مفہوم و مطالب مختلف نظر آتے ہیں۔

٦٥ فہرست مؤلفات والے رسالہ میں مبالغۃ القلب اور کیکاؤس کے نام خط میں "مبایعۃ القلب" لکھا ہوا ہے۔

٦٦ سورہ دوم، سورہ بقر، آیت شمارہ ٦٤

٦٧ سورہ دوم، سورہ اسریٰ، آیت شمارہ ۱۱۰

دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

صوفیاء کی اصطلاح میں محق ذات باری تعالیٰ میں سالک کا فنا ہو جانا اور سحق: قہر باری تعالیٰ کے تحت سالک کی ہیئت ترکیبی کا فنا ہو جانا۔ رجوع کیجئے "رسائل ابن عربی" اصطلاح الصوفیہ صفحہ ۹۔

"کشف الظنون" جلد دوم ص ۱۶۱۰ میں لکھا ہے کہ "المحلّی فی الخلاف العالی" ابو محمد ابن حزم علی ظاہری کی تالیف ہے۔ جو ۴۵٦ھ میں فوت ہوئے۔ یہ تین جلدوں میں ہے۔ حافظ ابو عبد اللہ محمد بن احمد ذہبی جو سال ۷۴۸ھ میں فوت ہوئے اور ابو حیان محمد بن یوسف اندلسی متوفی سال ۷۴۵ھ دونوں نے ہی اس کے اختصار کی کوشش کی۔ محی الدین محمد بن علی المعروف بہ ابن عربی مالکی متوفی سال ٦۳۸ نے ہی اسے مختصر لکھا اور اپنے اس اختصار کا نام "المعلّی فی المختصر المحلّی" رکھا۔ اس کا اختصار اس کتاب کے دیگر مختصرات کی نسبت بدرجہا بہتر ہے، کیونکہ وہ قدیم مذاہب پر حاوی تھے۔

سورہ ..، سورہ ملک آیت شمارہ ۳

سورہ ۲ سورہ البقرہ آیت شمارہ ۱۹۳

ابن عربی "اصطلاحات صوفیا" میں خاطر اول یعنی خاطر ربانی کو کہتے ہیں جس سے ہرگز خطا سرزد نہیں ہوتی۔ رجوع کیجئے "اصطلاحات صوفیہ" ابن عربی ضمیمہ و تعریفات جرجانی ص ۲۳۳۔

یہ کتاب قاہرہ میں شائع ہوئی ہے۔

یہ کتاب قاہرہ میں شائع ہوئی ہے۔

اس نمبر شمار تک یعنی ۲۴۸ تک وہ کتابیں ہیں جن کا اس نے خود اس خط اور مذکورہ بالا رسالے میں آپ ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ یقیناً اس کی اپنی تالیفات ہیں۔

یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں "رسالۃ فی سوال اسماعیل بن سودکین" کے عنوان کے تحت سن ۱۳٦۷ میں حیدر آباد میں شائع ہو چکا ہے۔

یہ رسالہ بھی ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں حیدر آباد میں ۱۳٦۷ اور "تعریفات جرجانی" کے پہلو میں مصر میں سال ۱۳۵۷ میں شائع ہو چکا ہے۔

یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسائل سن ۱۳٦۷ میں حیدر آباد میں چھپا۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۸۰۔ لندن میں "انشاء الدوائر" کے عنوان کے تحت ۱۳۳۱ ہجری میں اشاعت پذیر ہوا۔

۸۱۔ غطیط بمعنی صدا۔

۸۲۔ بلغہ ۔ بضم اوّل بمعنی قوت، غذا یا وہ چیز جس پہ دن بھر گزران کی جائے۔

۸۳۔ بولاق میں سن ۱۲۵۲ میں عبد اللہ بسنوی کی تشریحات کے ساتھ شائع ہوا۔ رجوع کیجیے "معجم المطبوعات" جلد اوّل صفحہ ۱۷۷

۸۴۔ ۱۷ شوال سن ۱۳۰۰ ہجری میں آستانہ میں شائع ہوا۔ ترکی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور سن ۱۳۰۳ ہجری میں استنبول میں اشاعت پذیر ہوا۔

۸۵۔ "لطائف الاسرار" میں "تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک" کے نام سے سال ۱۳۸۰ میں اشاعت پذیر ہوا۔

۸۶۔ سال ۱۲۷۱ میں بولاق میں شائع ہوا۔ پہلے بھی صفحہ ۸۱ پر اس کے متعلق ذکر آچکا ہے۔

۸۷۔ بیروت میں سن ۱۳۲۸ میں طبع ہوا۔

۸۸۔ سورۂ توبہ (سورہ ۹) آیت ۱۱۳

۸۹۔ زایرچہ مصحف زائچہ۔ ایک قسم کی مربع یا گول تختی جو آسمان پر ستاروں پر مقامات کی نشان دہی کے لیے بنائی جاتی ہے۔ رجوع کیجیے بہ "مفاتیح العلوم" خوارزمی صفحہ ۲۱۹

۹۰۔ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدر آباد میں سال ۱۳۶۷ میں طبع ہوا۔

۹۱۔ سبجنجل بروزن سفرجل — یہ رومی لفظ ہے جس کا مطلب ہے پگھلایا ہوا سونا، چاندی، شیشہ اور زعفران۔ رجوع کیجیے "منتہی الارب" جلد ۱-۲ صفحہ ۵۳۸

۹۲۔ پچھلے صفحہ ۴۵ پر خلع النعلین اور اس کے مؤلف ابن قسی کے متعلق ذکر آچکا ہے۔

۹۳۔ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں کتاب الشاہد کے عنوان سے حیدر آباد میں شائع ہو چکی ہے۔

۹۴۔ سن ۱۳۰۲ میں قاہرہ میں شائع ہوئی اور عبد الغنی نابلسی نے اس کی شرح و تفسیر کی ہے۔

۹۵۔ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدر آباد میں سن ۱۳۶۱ میں شائع ہوا۔

۹۶۔ یہ وہی رسالہ ہے جس کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے اور جو دمشق کے مجلہ "مجمع العلمی العربی" کے جز ۳، مجلد ۲۷، مورخہ ۲۹ شوال ۱۳۷۳ اور جز ۴، مجلد ۲۹ اور جز ۱، مجلد ۳۰ میں چھپا

[illegible] عربی کی تالیفات و تصنیفات کے سلسلے میں ایک اہم ترین ماخذ ہے۔

[illegible] "عقود الجواہر" صفحہ ۲۴ منقول از جناب آقا کورکیس عواد مجلہ "مجمع العلمی والعربی"، [illegible] جلد ۳۰ جز ۳ ماہ ذیقعد ۱۳۷۴ صفحہ ۴۰۰ ۔ مؤلف "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲

[illegible] تفسیر کو اس نے پانچ جلدوں پر مشتمل لکھا ہے۔

[illegible] انعام سورہ ۶، آیت شمارہ ۱۰۳

[illegible] ہے لاعج کی جس کے معنی ہیں بھسم کر دینے والے عشق۔

[illegible] ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدر آباد میں سن ۱۳۶۷ میں شائع ہوا۔

حصّہ اوّل

باب ۳

[illegible] کوربن Henry Corbin نے ابن عربی کے نامور متخصص مائیکل آسین پلیچوائیس [illegible] نقل کیا ہے کہ ہسپانیہ میں چوتھی صدی عیسوی میں یعنی ورود اسلام سے تین سو سال [illegible] ابن اندلس میں "پرسیلین عرفان" رائج تھا جس کے اصولات و عقاید حلولی اور بازی [illegible] پر مبنی تھے۔ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں "تاریخ فلسفۂ اسلامی" کتاب کی طرح [illegible] کاربن نے لکھا ہے اور ڈاکٹر اسد اللہ مبشری نے جس کا ترجمہ کیا ہے صفحہ ۲۷۴

[illegible] رجوع کیجیے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۷۱ ۔

[illegible] عبد الرحمٰن بن معاویہ بن ہشام بن عبد الملک بن مروان جس کی کنیت ابو المطرف ہے۔ [illegible] ۱۱۳ میں شام میں پیدا ہوا، اور سن ۱۳۸ میں ابو جعفر منصور عباسی کے زمانے میں اندلس [illegible] ہسپانیہ کے والی یوسف بن عبد الرحمٰن سے جنگ لڑی۔ اسے شکست دی اور [illegible] اسی سال عید الاضحیٰ کے دن قرطبہ پہ قابض ہو گیا اور بنو عباس کی خلافت کے مقابلہ [illegible] خلافت قرطبہ یعنی بنو امیہ کی خلافت کی بنیاد رکھی۔ وہ سال ۱۷۲ میں مرگیا۔ رجوع [illegible] "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۵ ۔

[illegible] اوّل و سکون ثانی ۔ یہ عرب میں ایک قبیلے کا نام ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۵ المقری - میم رم، ہ پر زیر ہے اور ق پہ زبر ہے اور تشدید (المقّری)

۶ رجوع کیجئے ساعد اندلسی کی "طبقات الامم" صفحہ ۷۵ - ۷۴ - ۷۳!

۷ جو لوگ محمد بن عبدالرحمٰن کے دورِ حکومت میں اندلس میں وارد ہوئے انہی میں ا[illegible] ہے جو طبیب کامل اور حکیم حاذق تھا۔ وہ قرطبہ میں سکونت پذیر ہوا۔ گو بہت [illegible] مگر یہ شہرت اس کے شایانِ شان نہ تھی۔ ابن جلجل نے اپنی کتاب "طبقات الا[illegible] کے صفحہ ۹۴ اور ابن ابی اصیبعہ نے کتاب "عیون الانبا فی طبقات الاطباء" [illegible] صفحہ ۴۲ پر یعنی دونوں نے اسے حرانی کے نام سے پہچانا۔ لیکن تفطی اپنی کتاب "تاریخ الحکما[illegible] پر اسے یونس حرانی کے نام سے پہچانتا ہے کہ احمد کا باپ عمر حرانی اندلس کے دو مشہور طبیب تھے جنہوں نے عبدالرحمٰن الناصر [illegible] میں مشرق کی طرف سفر کیا۔ لہٰذا بیٹے اور ثابت بن سنان بن ثابت بن قر[illegible] سے بالینوس کی کتابیں پڑھیں اور حکم بن عبدالرحمٰن المستنصر کے عہد کو [illegible] اندلس کو لوٹ آئے۔

۸ رجوع کیجئے بہ کتاب "طبقات الامم" (صاعد اندلسی)، صفحہ ۷۵، ۷۴، [illegible]

۹ رجوع بہ "طبقات الاطباء" از ابن ابی اصیبعہ جلد دوم صفحہ ۴۳!

۱۰ ابوالفرج - علی بن حسین بن محمد ہیثم اصفہانی (۳۵۶ - ۲۸۴) نے بہت سی کتابیں تصنی[illegible] کی ہیں۔ انہی میں سے ایک قابلِ تحسین کتاب "الاغانی" ہے۔

۱۱ ایک روایت کے مطابق کتاب الاغانی "کا پہلا نسخہ اس نے سیف الدولہ کو [illegible] اور دوسرا نسخہ ابن حکم کو بھیجا۔ اور ایک روایت کے مطابق جیسا کہ اوپر اشارہ [illegible] ہے، کتاب مذکور کا پہلا نسخہ حکم کے ہاتھ لگا۔ رجوع کیجئے بہ "دراسات فی تاریخ الا[illegible] العربیہ الاسلامیہ" تاریخ عبدالشافی صفحہ ۵۰۶!

۱۲ کتاب فضل المدینہ علی مکہ کے مؤلف قاضی ابوبکر ابہری محمد بن عبداللہ بن صالح فقیہ [illegible] (سال وفات ۳۷۵ ہجری) نے ابن عبدالحکم کے اختصار کی دو شرحیں (صغیر اور کبیر) لکھیں۔ رجوع بہ "ریحانۃ الادب" جلد اوّل صفحہ ۲۷، باب سوم تبریز ۱۳۴۶!

۱۳ کتاب فتوح مصر والمغرب" کا مصنف ابن عبدالحکم عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدا[illegible]

[illegible] مصری۔ سال وفات ۲۵۷ ہجری۔ رجوع بہ کشف الظنون جلد دوم صفحہ ۱۲۴۰!

[illegible] رجوع بہ "اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین Europe (دریورپ) تحریر مرحوم ڈاکٹر محمد ابراہیم آیتی صفحہ ۹۱، چاپ تہران ۱۳۴۰

[illegible] رجوع کیجئے "نفح الطیب" جلد اوّل صفحہ ۳۷۲ - ۳۷۱

[illegible] رجوع کیجئے "نفح الطیب جلد اوّل صفحہ ۲۰۵

[illegible] قاضی ابوالقاسم بن محمد بن احمد بن محمد قاضی قرطبہ سال وفات ۵۲۱! رجوع کیجئے بہ کتاب "[illegible] قضات اندلس" صفحہ ۱۰۳

[illegible] انگریزی ترجمہ "درۃ الفاخر" رجوع کیجئے بہ Sufis of Andalusia, P. 137

[illegible] رسالہ "روح القدس" صفحہ ۱۲۳!

[illegible] محمد بن یحییٰ بن زرب اندلس کے مشہور فقیہ اور قرطبہ کے قاضی تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ رات رات میں ایک قرآن مجید ختم کرتے تھے۔ وہ سال ۳۱۹ کے ماہ رمضان میں پیدا ہوئے اور سال ۳۸۱ کے ماہ رمضان میں وفات پائی۔ سن ۳۵۰ میں وہ ابن مسرہ کی پیروی سے تائب [illegible] رجوع بہ "تاریخ قضات اندلس" صفحہ ۷۷

[illegible] ہشام حکم ثانی کا بیٹا تھا جو ۳۶۶ میں اپنے باپ کی وفات پر دس سال کی عمر میں تخت خلافت پر بیٹھا۔ چونکہ وہ کم سن تھا اس کا حاجب ابوعامر بن محمد اس پر غالب آیا اور سلطنت کا کاروبار چلانے لگا۔ رجوع کیجئے بہ "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۹

[illegible] رجوع کیجئے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۳۴

[illegible] رجوع کیجئے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۸۵

[illegible] ۸۵

[illegible] یہ کہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں ان اسلامی مآخذ کی بنا پر ہے جو ہماری دسترس میں ہیں۔ ورنہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ آسین پلیچو اس کا دعویٰ ہے کہ ہسپانیہ میں چوتھی صدی عیسوی میں "Priscillien" "نامی عرفان رائج تھا۔ اسی عرفان کے اصول ابن مسرہ کے عرفان میں موجود ہیں اور ابن مسرہ کے شاگرد اور پیروکار "پرسیلین" عرفان ہی کو جاری رکھنے

والے ہیں۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ فلسفہ اسلامی" تحریر ہنری کاربن ترجمہ جناب ڈاکٹر اسد [illegible]
مبشری صفحہ ۲۷۴

٢٦ لفظ ہبیرہ کے س پہ زیر ہے اور دوسرے حرف پہ زبر ہے۔

٢٧ اسد بن خالد بن یزید بن محمد جن کی کُنیت ابو عمر اور عرف عام میں ابن حباب کے نام سے [illegible]
تھے۔ قرطبہ کے رہنے والے تھے۔ فقہ وحدیث اور عبادات میں اپنے وقت کے امام [illegible]
اُس نے سن ۳۲۲ میں وفات پائی۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ العلماء الرواۃ بالاندلس" جلد [illegible]
ص رقم ۹۴

٢٨ قیروان کا تلفظ فتح اوّل بسکون ثانی اور پھر فتح ثالث سے ہے۔ یہ افریقہ میں ایک بہت [illegible]
شہر تھا۔ رجوع کیجئے بہ "مراصد الاطلاع" جلد سوم صفحہ ۱۱۳۹

٢٩ رجوع کیجئے بہ "تاریخ العلماء والرواۃ للعلم بالاندلس" جلد اوّل صفحہ ۲۵۵ رقم ۳۵۲ نیز
جلد دوم صفحہ ۴۰ - ۳۹ رقم ۱۲۰۲ — نیز "تاریخ الحکماء" قفطی صفحہ ۱۶ — و "تاریخ ملل
دول اسلامی" تالیف کارل بروکلمن، ترجمہ از ڈاکٹر ہادی جزائری ص ۲۶۵

٣٠ قاضی سعید منذر بن سعید بلوطی قرطبہ کے قاضی تھے۔ سال ۳۵۵ میں وفات پائی۔ رجوع بہ
"نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۲۲۳

٣١ کتاب "الفصل فی الملل والاھوا والنحل" میں ابن حزم کی تحریر جلد دوم صفحہ ۱۵۱ کے مطابق
اس کے عجیب وغریب عقاید میں، یہ بات بھی تھی کہ وہ تمام زمینی اشیاء کو حرام سمجھتا تھا
اور کہتا تھا کہ وہ تمام اشیاء اور احوال جو انسان کے ساتھ لگتے ہیں حرام ہیں۔ خواہ وہ
صنعت اور تجارت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ ہوں، خواہ ورثہ کے چار طریقوں یا دوسرے
طریقوں سے۔ مسلمان کے لیے جو کچھ حلال ہے وہ صرف اس کی "قوت لایموت" یعنی اتنی ہی
خوراک جس سے وہ زندہ رہ سکے۔ نیز اپنے آدمیوں اور احباب اصحاب کے علاوہ سب کا خون
مباح سمجھتا تھا اور شیعوں کی طرح اس نے متعہ نکاح بھی تجویز کیا ہے۔

٣٢ اسی پچھلے ماخذ یعنی کتاب "الفصل فی الملل والاھوا والنحل" کی طرف رجوع کیا جائے۔

٣٣ دیکھئے ہنری کاربن کی تصنیف "تاریخ فلسفہ اسلامی" جس کا ترجمہ جناب ڈاکٹر اسد اللہ

[illegible] ہے صفحہ ۲۷۵، کہ یہ کتاب تبصرہ بہت گہرے اور عمیق مطالب و بیانات کی
[illegible] کتاب اس کی باطنی روش کی کلید ہے۔ اور کتاب الحروف" رمزی یعنی
[illegible] یانی جبر و مقابلہ کے بارے میں ہے۔ ابن عربی نے اپنی تصنیف فتوحات مکیہ
[illegible] صفحہ ۵۸ پر اس مؤخر الذکر کتاب سے بعض مطالب نقل کئے ہیں۔

[illegible] سال ۲۰۲ سے ۲۷۰ تک زندہ رہے) وہ فقہی مذہب جو ابوسلیمان داؤد بن علی
[illegible] اصفہانی ظاہری سے منسوب ہے یہ ہے کہ وہ آیات کے ظاہر پر عمل کرتے تھے۔
[illegible] عبارت ہے کتاب وسنت سے اخذ و عمل پر، اور آراء قیاس اور تاویلات
[illegible] کو منسوخ کر دیتے تھے اور مخالفت صراحتاً موجود نہ ہو وہ ذہنی تلازم سے
[illegible] کہ اسی آزاد خیالی کا حکم اس وقت آیت شریفہ سے ثابت ہے "هو الذی
[illegible] ما فی الارض جمیعا" سورۃ بقرآیت شمارہ ۲۹ ۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ المذا[illegible]
[illegible] " تالیف محمد ابو زہرہ، جلد دوم صفحہ ۲۲۵، ۲۲۴

[illegible] العبر فی اخبار من عبر" جلد دوم صفحہ ۲۳۹
[illegible] "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جلد اوّل صفحہ ۷۹
[illegible] ابن حزم، ص ۲۳ منقول از مقدمہ التقریب لحدود المنطق صفحہ ۱
[illegible] التقریب لحدود المنطق"، صفحہ ۱۱۶ - ۱۱۵
[illegible] العامہ فی الالفۃ والالاف" سن ۱۹۵۹ عیسوی میں مصر میں اشاعت پذیر
[illegible]

[illegible] بالا کتاب کے صفحہ ۶ پر لکھا ہے "لوگوں نے عشق کی ماہیت کے بارے میں اختلاف
[illegible] بہت لمبی چوڑی باتیں کیں اور وہ آدمی جو اس بات کو اس طرف لے گیا ہے وہ
[illegible] اتصال ہے نفوس مقسوم کے اجزاء کا اس تخلیق میں اپنے اصلی عنصر کی اصل میں
[illegible] طریقہ پر جسے روایت کیا ہے محمد بن داؤد نے اپنے بعض اہل فلسفہ سے۔
[illegible] سندی جس نے ابن عربی کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ عبادات میں وہ ظاہری مذہب
[illegible] اعتقادات میں باطنی النظر رکھتا تھا۔ (فتوحات مکیہ) ج چہارم ترجمۂ ابن عربی صفحہ ۵۵۵)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

شاید ابن مسئلی کا یہ نظریہ تو تاکہ وہ فقہ میں ابن حزم ظاہری کا پیروکار تھا۔ لیکن جیسا [illegible]
لکھ آئے ہیں اُس نے خود اس کا انکار کیا ہے۔ ان اشعار میں دیکھیے گا۔

" اُنھوں نے مجھے منسوب کیا ابن حزم کی طرف ، میں اُن میں نہیں ہوں [illegible]
(یعنی ابن حزم) نہ وہ اور نہ میں کسی اور کی پیروی کرتا ہوں۔ بے شک میرا قول [illegible]
نصِ کتاب نے کہا، یہی میرا علم ہے جو رسولؐ نے فرمایا یا جس پر اجماعِ اُمّت ہے [illegible]
کہ یہی میرا فیصلہ ہے "

۴۲ " التقریب لحدود المنطق " صفحہ ۱۸۱

۴۳ سرقسط۔ پہلے دوسرے لفظ پر زبر، ق پر پیش اور س پہ سکون ہے۔ اندلس کے [illegible]
شہر کا نام ہے۔ مراصد جلد دوم صفحہ ۷۰۸

۴۴ رجوع بہ " تاریخ الحکما، قفطی صفحہ ۴۰۶ اور " وفیات الاعیان " جلد چہارم [illegible]

۴۵ رجوع کیجیے بہ " طبقات الاطباء " جلد دوم صفحہ ۶۳

۴۶ رجوع کریں " حی بن یقظان " تصحیح فاروق سعد صفحہ ۱۱۱

۴۷ " عیون الانباء فی طبقات الاطبا " جلد دوم صفحہ ۶۲

۴۸ رجوع کیجیے بہ " دراسات فی تاریخ الفلسفہ العربیہ الاسلامیہ " صفحہ ۲۱۰-[illegible]

۴۹ بطلیوس ب اور ط پر زبر، ل پہ سکون اور ی پر پیش ہے۔ اندلس میں ایک [illegible]
شہر کا نام ہے۔ رجوع کیجیے " مراصد الاطلاع " جلد اوّل صفحہ ۲۰۴

۵۰ مقدمہ ڈاکٹر حامد عبدالمجید بہ " کتاب الانتصار ابن السید " قاہرہ ۱۹۵۵

۵۱ رجوع کیجیے بہ " وفیات الاعمال " جلد ہفتم صفحہ ۱۳۵ - ۱۳۴

۵۲ رجوع کیجیے بہ " تاریخ فلسفہ دار السلام " تالیف ہنری کاربن ترجمہ ڈاکٹر اسد اللہ [illegible]
صفحہ ۲۹۴

۵۳ Moses. Narboni

۵۴ E. Pococke

۵۵ " رسالہ حی بن یقظان " کے مقدمہ کا فاروق سعد کے قلم سے ترجمہ صفحہ ۳۵ چاپ بیروت [illegible]

Johan Bouwmeester

A. Wolf, The Correspondence of Spinoza, Introduction [illegible]
P. 52

[illegible] حی بن یقظان . ترجمہ فروزانفر صفحہ ۴۲

[illegible] صفحہ ۳۱ ، ۱۳۲۰ اور ۳۳)

ترجمہ آغائے شجاع الدین شفا جلد دوم رخ ، صفحہ ۸۹

[illegible] کے لیے رجوع کریں بہ کتاب " ابن رشد والرشدیہ " تالیف ارنسٹ رنان
[illegible] صفحات ۲۲۸ - ۲۲۲ !

[illegible] مسلمانوں کا وہ فرقہ ہے جو قرآن کے باطنی معنی پر توجہ دیتے ہیں اور قرآنی آیات
[illegible] پوشیدہ تاویلوں کے قائل ہیں۔ اسماعیلی اور قرامطی بھی اسی فرقہ میں سے شمار کیے
[illegible] ہیں۔

[illegible] الصفا ان کی سیاسی، دینی اور ادبی جماعت تھی جسے چوتھی صدی ہجری میں رونق نصیب
[illegible] کا مرکز بصرہ تھا۔ کوئی باون (۵۲) کے لگ بھگ ان کے رسالات بطور یادگار باقی
[illegible] طبقات الامم " میں صاعد اندلسی کی تحریر کے مطابق جو صفحہ ۸۰ - ۸۱ پہ ہے ان
[illegible] اخوان الصفا " کو جو آدمی سب سے پہلے اندلس میں لے گیا وہ ابو الحکم عمرو بن عبدالرحمٰن
[illegible] علی کرمانی ہے جو حساب ، جیومیٹری اور طب کا عالم تھا اور جس نے سن ۴۵۸ میں
[illegible] سال کی عمر میں سرقسطہ میں وفات پائی۔

[illegible] فتوحاتِ مکیہ " جلد دوم صفحہ ۵۹۷ میں یہ عبارت لکھی ہے۔ مَن فسّر برایہ
[illegible] کفر " جس نے اپنی رائے سے تفسیر کی اس نے کفر کیا۔ (اسی طرح یہ بات حدیث ترمذی میں
[illegible] ہوئی ہے۔

Abenvuassara. Y. Su Escuela.

[illegible] انس سے پہلے مستشرق ارنلڈ بردکلمن نے بھی ابن عربی کو ابن مسرہ سے متاثر گردانا ہے۔
[illegible] ہے کہ ابن عربی نے اپنے ہم وطن ابن مسرہ کی تقلید کی ہے لیکن مکۂ معظمہ میں قرامطیوں
[illegible] سے متاثر ہو کر وحدت الوجودی بن بیٹھا۔ رجوع کیجیے تاریخ علوم و دول اسلامی تالیف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کامل بروکلمن ترجمہ جناب ڈاکٹر ہادی حسن جزائری صفحہ ٢٩٨
Palacios, Islam and the Divine Comedy Preface,

٦٨ رجوع کیجیے بہ "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جلد چہارم صفحہ ٦٧

٦٩ رجوع کیجیے بہ کتاب مذکورہ بالا تحت شمارہ (٢)، جلد چہارم صفحہ ١٥١

٧٠ قدر سے مُراد قدرتِ الٰہی نہیں بلکہ بلفظ دلیل کرتا ہے، بندوں کے افعال کی اپنی قدرت پر، اسی لیے معتزلہ فرقے کو قدریہ بھی کہتے ہیں۔ "کشاف" ج ٢ ص [illegible]

٧١ رجوع کیجیے بہ "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جلد چہارم صفحہ ١٥١

٧٢ ابن حزم لکھتا ہے کہ ابوالعاص حکم بن منذر بن سعید قاضی نے مجھے اطلاع دی کہ [illegible] حشر میں مردوں کے جسمانی طور پر اُٹھنے، یعنی رستخیز سے انکار کرتا ہے اور کہتا [illegible] رُوح بدن سے رخصت ہوجاتی ہے تو وہ آخرت کی راہ اختیار کرتی ہے، یعنی [illegible] یا دوزخ میں چلی جاتی ہے اور بڑے ثقہ راویوں کے ایک گروہ نے مجھ سے کہا [illegible] اُسی کی زبانی یہ سُنا ہے کہ اللہ تعالیٰ رُوح کو جسم سے الگ کر لیتا ہے۔ حکم بن [illegible] ثقہ اور سچا آدمی ہے۔ باوجودیکہ اس سے پیشتر وہ ابن مسرہ کے مسلک اور مسلک [illegible] میں رُعینی سے موافق تھا، لیکن رعینی کے اس عقیدۂ آخرت کی وجہ سے وہ اس [illegible] ہوگیا اور اُس کے علاوہ ایک اور گروہ نے بھی اُس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ مجھے [illegible] رُعینی نے اس قول کے اثبات یعنی قیامت میں اجسام کی رستخیز کے متعلق انکار [illegible] السلام والصلوٰۃ کے ایک فرمان سے سند ڈھونڈی ہے کہ حضور نبی کریمؐ نے ایک [illegible] پاس کھڑے ہوئے فرمایا تھا۔ جہاں تک اس آدمی کا تعلق ہے اس کی قیامت قائم [illegible] ہے" الفصل فی الملل والنحل" جلد چہارم صفحہ ٦٧

٧٣ (٤٣٠ - ٤٩٠ عیسوی کے لگ بھگ یونان کے [illegible] فلاسفروں میں سے تھا۔ وہ کائنات کی اشیاء کو چار چیزوں آگ، پانی، مٹی اور ہوا [illegible] کا مرکب سمجھتا تھا اور عشق و نفرت کو باعث حرکت سمجھتا تھا۔ یُوں کہ عشقِ الٰہی عناصر کی ترکیب کا سبب اور نفرت اُن کی جُدائی اور تفرقے کا سبب بنتی ہے، اور یہ [illegible]

Dictionary of Philosophy, P. 89 مسلمانوں نے اسے انباذقلس اور امبذقلیس کا نام دیا ہے۔ شہرستانی اسے "کتاب الملل والنحل" میں عظیم فلسفیوں میں شمار کرتا ہے اور علم میں اس کی دقتِ نظر اور علم میں اُس کی رفعتِ حال کا قائل ہے اور لکھتا ہے کہ وہ داؤد نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ہُوا ہے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہُوا ان سے علم حاصل کیا، نیز حکیم لقمان سے بھی [illegible] اس سے حکمت سیکھی، پھر یونان کو لوٹ آیا اور یہ علم دوسروں کو منتقل کرنے لگا۔ شہرستانی نے اس سے جو عقائد منسوب کیے ہیں اُن میں سے مذکورہ بالا دو نظریات کے سوا سبھی نوافلاطونیوں سے مشابہ ہیں۔ دیکھیے ملل ونحل، ج ٢، ص ١٢٦ - ١٢١)

[illegible] رجوع کیجیے بہ "طبقات الامم" صفحہ ٢٤ نیز "تاریخ الحکماء" صفحہ ١٦

[illegible] استطاعت سے مُراد فعل پہ قدرت بالفعل مختاری ہے جسے معتزلہ فرقہ کے لوگ فعل پہ مقدم سمجھتے ہیں۔ رجوع بہ "مقالات الاسلامیین"، جلد اوّل صفحہ ٣٠٠

[illegible] وعد اور وعید، یہ معتزلہ کے اصولوں میں سے ہیں۔ وعد سے مراد ہے کہ اچھے کام کے اجر یا ثواب و نیک صلہ کی خبر اور وعید کیفر کردار اور ایصال ضرر کی خبر ہے۔ وعدہ وعید سے معتزلہ کی مُراد یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نیک اور مطیع و فرمانبردار بندوں کو نیک اجر یا جزا اور گناہگاروں کو سزا کا وعدہ کیا ہُوا۔ وُہ اپنے وعدے کو پورا کرے گا کیونکہ وعدہ خلافی اور غلط بیانی اُس ذاتِ خداوندی سے دُور ہے۔ رجوع کیجیے بہ "مذاہب الاسلامیین" جلد اوّل صفحہ ٦٢

[illegible] ابوالفیض، ثوبان بن ابراہیم المعروف ذوالنون مصری اخمیم سے (یہ شہر مصر میں واقع تھا) "مراصد" جلد اوّل صفحہ ٤٣۔ وہ مالک بن انس کے شاگرد اور پہلے طبقے میں سے تھے — "نفحات الانس" صفحہ ٣٢ - ٣٢ -

[illegible] اسحٰق بن محمد المعروف ابویعقوب نہرجوری ابویعقوب موسیٰ کا شاگرد تھا اور چوتھے طبقے سے تھا۔ وہ سن ٣٣٠ میں مکہ معظمہ میں فوت ہُوا۔ رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس" صفحہ ١٣٠

[illegible] رجوع بہ "بغیۃ الملتمس" صفحہ ٨٧

[illegible] الاعرابی پہلے تو عرش کے دو معنوں کے قائل ہیں، ایک تخت اور دوسرا ملک۔ بعد میں اس

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

آیت مبارکہ کا ذکر کرتے ہیں :-

"ویحمل عرش ربک فوقھم یومئذ ثمانیۃ" [illegible] الحاقہ ، سورۃ ۹۰ آیت شمارہ ۱۰) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ حاملانِ عرش دُنیا میں چار اور آخرت میں آٹھ ہیں اور پھر اسی طرح یُوں لکھتے ہیں کہ ابن مسرۃ الجبلی کے حوالے سے ہمارے پاس بیان کیا گیا ہے کہ جو [illegible] میں سب سے بڑے ہیں ، علم اور حال اور عرش محمول کے کشف کے بارے میں وُہ [illegible] ہے جسم میں رُوح میں ، غذا میں اور مرتبے میں ، پس آدم و اسرافیل ظاہری شکلوں کے [illegible] جبرئیل اور حضور محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ارواح کے لیے اور میکائیل اور ابراہیم رزق کے لیے ۔ اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اُس کی تعبیر و تاویل کرتے ہیں تاکہ [illegible] کسی طرح ان کے تصوف سے وہ ہم آہنگ و موافق ہوجائے ۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحات [illegible] جلد اوّل صفحہ ۱۴۸ "فصوص الحکم" تصحیح " آقائے البو الاعلیٰ عفیفی" جلد [illegible] صفحہ ۸۴ ، جلد دوم صفحہ ۶۲

۸۱ روایتوں کے مطابق حضرت میکائیل ایک مقرب فرشتہ ہیں اور مخلوقات کے رزق یا روزی رسانی [illegible] مقرر ہیں اور جو دوسرے فرشتے اس روزی رسانی میں کچھ عمل دخل رکھتے ہیں ، اُن کے [illegible] میں سے ہیں اور ان کے احکام کی اطاعت کرتے ہیں ۔ رجوع کیجئے بہ "کتاب ملائکہ" مجلس انیس ۱۹ ، صفحہ ۵۴ ، تالیف ملا اسماعیل سبزواری ۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ، ابن عربی اس دینی روایت کی بھی دوسری چیزوں کی طرح یُوں "تاویل کرتے ہیں کہ یہ ان کے تصوف کے [illegible] سے ہم آہنگ و موافق ہوسکے ۔

۸۲ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیّہ" جلد دوم صفحہ ۵۸۱

۸۳ ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ ارواح و اجساد دونوں محشور ہوں گے ، مرگ انسانی بھی قیامت [illegible] ہے کہ آنحضرتؐ کے عرفان سے اس کا اشارہ ملتا ہے ۔ "من مات فقد قامت قیامتہ" "فتوحاتِ مکیّہ" ج ۱ ، ص ۳۱

۸۴ "فتوحاتِ مکیّہ" ج ۳ ، ص ۱۰۰

[illegible] کیجیے بہ "ملل و نحل" جلد دوم صفحہ ۱۲۶ - ۱۳۱ -

[illegible] کتاب جناب آسین پلیچوانس کی تصحیح کے ساتھ پیرس میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی ۔

[illegible] بہ "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۵۵ - جہاں یہ درج ہے کہ ابوالعباس سات رسم الخطوط [illegible] لکھتا جن میں سے کوئی بھی دوسرے سے مشابہ نہ ہوتا اور زہد و ریاضت کے سلسلہ میں اس نے بہت زیادہ اشعار کہے ہیں ۔

[illegible] بہ "وفیات الاعیان" جلد اوّل صفحہ ۱۰۸ - ۱۰۹ نیز "مجلہ کلیۃ الآداب" چاپ قاہرہ ، [illegible] اوّل جزو اوّل مایور ، ۱۹۳۳ ، مقالہ ابوالعلاء عفیفی صفحہ ۵

[illegible] سے منسوب — م پر زبر ، ی پر پیش ، و پر سکون ۔ یہ اندلس کے مشرق میں ایک [illegible] کا نام ہے ۔ "معراصد" ، ج ۳ ، ص ۱۲۴۶ ؛

[illegible] کیجئے بہ "العبر" جلد دوم ، صفحہ ۱۰۰ نیز "شذرات الذہب" جزو ۴ صفحہ ۱۱۳

[illegible] بہ "مجلہ کلیۃ الآداب" آل الذکر صفحہ ۵

[illegible] بہ "شرح فصوص" عفیفی صفحہ ۲۵۵

[illegible] سہل بن تستری (شوستری) جنید بغدادی کے ہم عصروں اور ذوالنون مصری کے [illegible] کے دوسرے طبقے سے تھے ۔ وہ سن ۲۸۳ میں اسّی سال کی عمر میں فوت ہوئے ۔

[illegible] کیجئے بہ "نفحات الانس" جامی صفحہ ۶۶

[illegible] بن عیسیٰ بن آدم بن سروشان المعروف بایزید بسطامی طبقہ اوّل میں سے ہیں ۔ اُنھوں نے [illegible] ۲۶۱ میں وفات پائی ۔ رجوع کیجئے "نفحات الانس" صفحہ ۵۶

[illegible] کیجئے بہ سورۃ مائدہ ، سورۃ ۵ آیت شمارہ ۸۳ ؛ اللہ کے فیصلے کے سوا کوئی سبب بھی ازل سے یہ بات روشن ہے ۔

[illegible] کیجئے بہ "فتوحات" جلد دوم صفحہ ۳۱۸ ، آخر سے چھٹی سطر ۔

[illegible] کیجئے بہ "فتوحات مکیّہ" جلد دوم باب ۲۶۶ صفحہ ۹۲ ؛

[illegible] کی عبارت یوں ہے ۔ معرفت میرا رستہ ہے اور علم میری حجت ہے اور عالم میری طرف [illegible] رہنمائی پاتا ہے اور عارف میری مدد سے استدلال کرتا ہے ، علما میرے خوشہ چیں ہیں اور عارف [illegible] میرے ذریعے سے معرفت پاتے ہیں ، بندے اعمال کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں ، اور اولوالعزم احوال

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے ساتھ اور عارف بلند ہمتوں سے چھٹے ہوئے لیکن حق ان سب سے اُوپر ہے، بندوں ... کوئی نسبت نہیں ......" "محاسن المجالس" ص ۵، ۶-۷

۹۹ مزید چھان بین کے لیے رجوع کیجیے بہ "فتوحاتِ مکیّہ" جلد دوم صفحہ ۹۳

۱۰۰ ابن عربی اپنی تصنیف "فتوحاتِ مکیّہ" کی جلد سوم صفحات ۵، ۷-۷، بہ معرفت ... تسبیح قبضتین اور اُس کی تخصیص کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں۔ وہ خاصی توضیح و تشریح کے ... بہت سے مزید نکتے بھی پیدا کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علوم کی یہ منزل اپنے ضمن میں چیزوں کے درمیان تمیز کرنے کا علم رکھتی ہے اور وہ علمِ حق جس کے ساتھ مخلوق کو پیدا کیا گیا ہے اور ... طرف عبدالسلام ابوالحکم بن برجان نے بار بار اپنے کلام میں اِشارہ کیا ہے اور اسی ... سہل بن عبداللہ تستری نے مگر سہل بن عبداللہ نے اس کا نام حق المخلوق بہ رکھا ... اصطلاح اُنھوں نے اس آیت قرآنی سے لی ہے جس کے معنی ہیں کہ ہم نے انھیں پیدا کیا ... زمین اور آسمان مگر حق کے ساتھ۔ (رجوع کیجیے بہ سورۂ احقاف آیت شمارہ ۳)

۱۰۱ ر۔ک۔ بہ "فصوص الحکم"، فص ادریسی، ص ۷۹، فص زکریادی، ص ۱۸۰

حصّۂ دوم

باب ۱

عِلم و معرفت

ابنِ عربیؒ کے یہاں عِلم و معرفت کے بارے میں مختلف عنوانات کے تحت کئی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن اُن سب کا حاصل اور مقصود یہ ہے کہ انسانی عقل اور وہ تمام قویٰ جو ادراک کے ذرائع اور آلات ہیں، احکامِ شرع اور ذات و صفاتِ خداوندی کی معرفت میں بے دست و پا ہیں۔ یہ ان کی اِستعداد اور قوت سے باہر ہے ... اپنی ذات و صفات کی معرفت کشف و الہام کے ذریعے اللہ تعالیٰ خود انسانی قلب اور عقل کو وہب فرماتا ہے جب کہ احکامِ شرع کا علم صرف انبیاء کے وسیلے سے ممکن ہے کیونکہ یہ حضرات خدا ہی کے سفیر اور ترجمان ہوتے ہیں۔

ابنِ عربی کی پیروی کرتے ہوئے ہم بھی اس باب میں ان کثیر مگر باہم مربوط مطالب کو مختلف عنوانات کے تحت لا رہے ہیں اور تمام تفصیلات میں اسی نکتے کو مرکزی حیثیت دیں گے۔ اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ تکرار مرکزی نکتے کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دینے کے لیے ہے؛ لہٰذا اُمید ہے کہ اس کی پیشگی وضاحت کے بعد یہ چیز پڑھنے والوں کو ناگوار نہ ہوگی۔

علم ہمیشہ تصورِ معلوم نہیں ہے

ابنِ عربیؒ کے مطابق ایسے معلومات بھی ہیں جو کوئی صورت نہیں رکھتے، نتیجتاً انھیں تصور میں نہیں لایا جا سکتا کیونکہ تصور تو صورتِ شے کا حصول ہے۔ اس قول کی وضاحت

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :-

(("مدرِک (ادراک کرنے والا) کی دو قسمیں ہیں :- ایک وہ جو علم رکھتا ہے اور قوتِ تخیل بھی اور دوسرا وہ جو علم تو رکھتا ہے لیکن قوتِ تخیل نہیں رکھتا —— مُدرَک (جس کا ادراک کیا گیا) کی بھی دو قسمیں ہیں : پہلا وہ جو صورت رکھتا ہے اور اگر کوئی شخص قوتِ تخیل سے عاری ہو تو بھی وہ اسے اس کے تصور کے بغیر ہی پا سکتا ہے، اس سے آگاہ ہو سکتا ہے۔ البتہ وہ شخص جو قوتِ تخیل سے بہرہ مند ہے، اسے متصور کر سکتا ہے اور اس وسیلے سے اس کا علم پیدا کرتا ہے۔ مُدرَک کی دوسری قسم وہ ہے جو کوئی صورت نہیں رکھتی (اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر معلوم متصور نہیں ہے) کیونکہ تصور کا وجود دو شرائط پر منحصر ہے: معلوم کا صورت رکھنا اور عالم کا قوتِ تخیل —— لہٰذا اس صورتِ حال میں جو ابھی فرض کی گئی عین ممکن ہے کہ مُدرَک اور معلوم، صورت نہ رکھتا ہو اور عالم و مدرِک، خیال اور تصور ——))

تغیرِ معلوم سے علم متغیر نہیں ہوتا

ابن عربیؒ کی نظر میں معلوم کے تغیر سے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ تعلق متغیر ہو جاتا ہے جو معلوم کے ساتھ ایک نسبت کا نام ہے، مثلاً علم اس امر سے متعلق ہوتا ہے کہ زید فلاں زمانے میں وجود حاصل کرے گا اور جب اُس نے وجود حاصل کر لیا تو اس کے وجود کا علم حال سے متعلق ہو گیا اور وجودِ آئندہ سے تعلق زائل ہو گیا۔ پہلے یہ تعلق آئندہ معلوم سے تھا اب حال سے ہو گیا۔ گویا تعلق میں تغیر برپا ہوا، علم میں نہیں —— اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ تعلق کے تغیر سے علم کا تغیر لازم نہیں آتا —— جیسے کہ آواز اور منظر کے تغیر سے سماعت اور بینائی متغیر نہیں ہوتی، بلکہ اگر گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو معلوم میں بھی تغیر نہیں ہوتا —— فی الحقیقت جو شے تغیر کی زد میں ہے وہ یہی تعلق ہے۔

انواعِ علوم

ابن عربیؒ جملہ علوم کو تین انواع میں تقسیم کرتے ہیں، علمِ عقل، علمِ احوال اور علمِ اسرار —— علمِ عقل کی دو قسمیں ہیں (۱)

ری اور بدیہی (۲) اکتسابی اور نظری، کیونکہ یہ علم کسی دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے حصول کی شرط یہ ہے کہ اس کی دلیل کے سبب اور اس کے اشکال و مرادفات پر نظر ہو جس کی پہچان یہ ہے کہ جس قدر اس کا بیان پھیلتا جائیگا، معانی کھلتے جائیں گے اور سمجھدار سننے والے کے لیے زیادہ قابلِ قبول ہو جائے گا۔ لیکن علمِ احوال وہ علم ہے جو ذوق اور تجربے کے بغیر ہاتھ نہیں آتا اور کوئی شخص عقل کے زور پر اس کے حدود متعین نہیں کر سکتا اور نہ اس کی معرفت پر کوئی دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ شہد کی مٹھاس، کریلے کی کڑواہٹ، جماع کی لذت اور وجد و حال کا علم اسی نوع سے ہے کہ تجربے اور ذوق کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور علمِ اسرار عقل سے ماوراء ایک علم ہے جسے روح القدس قلب پر القاء کرتا ہے اور یہ انبیاء اور اولیاء سے مخصوص ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں :- قسمِ اوّل وہ علم ہے جو علمِ نظری کے مانند ہے جسے عقل سہار سکتی ہے، اس کا ادراک کر سکتی ہے مگر فکر کے ذریعے سے نہیں بلکہ خدا کے وہب و عطا سے۔ قسمِ دوم کے دو حصے ہیں۔ ایک علمِ احوال سے مل جاتا ہے لیکن اس سے اشرف اور افضل ہے اور دوسرا حصہ علمِ اخبار کی نوع سے ہے جس میں قاعدے کے مطابق صدق اور کذب دونوں کا امکان پایا جاتا ہے مگر یہ کہ خبر دینے والے کی صداقت اور عصمت ثابت ہو جائے، جیسے انبیاء کی خبریں ہیں جن میں کذب کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہیں۔ صاحبِ علمِ اسرار جب کہتا ہے کہ جنت، تو اس کا یہ قول علمِ اخبار کی ذیل میں آئے گا۔ وہاں ایک حوض ہے جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا ہے، علمِ احوال کی نوع سے ہے اور آخر میں اس کا یہ کہنا کہ خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی نہیں تھا، علمِ عقل کی قبیل سے ہے جو اسے حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیا گیا ہے۔ اس بنیاد پر علمِ اسرار کا عالم علوم کی تمام انواع و اقسام پر حاوی اور ان سب کی تہہ تک پہنچا ہوا ہوتا ہے۔ یہاں تک پہنچ کر یہ واضح ہو گیا کہ علمِ اسرار وہبی ہے، علمِ احوال ذوقی اور تجربی ہے، علمِ بدیہی فطری اور جبلی ہے اور علمِ نظری اکتسابی ہے۔ علمِ احوال، علمِ اسرار اور علمِ نظری کے درمیان ایک واسطہ

ہے جو علمِ اسرار سے نسبتاً زیادہ نزدیک ہے۔ علمِ عقل خواہ بدیہی ہو یا نظری، بہر صورت
عقل کی میزان پر تلتا ہے۔ لفظ و بیان سے اس کا اظہار اور دلیل و بُرہان سے اس کا
ابلاغ ممکن ہے۔ علمِ احوال صرف تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی واقعی تعریف اور
تحدید ممکن نہیں اور نہ اُسے کسی دلیل سے سمجھا اور سمجھایا جا سکتا ہے (علمِ اسرار دنیاوی
اور ناسوتی عقل و فہم کے تنگ دائرے سے بہت اُوپر ہے اور عقل اپنی تمام تر توانائی
اور صلاحیتوں کو بیک آن بروئے کار لا کر بھی اُسے چھو تک نہیں سکتی۔ یہ علم عبارت
میں نہیں سما سکتا، اور اگر کھینچ تان کر اسے عبارت کی قید و بند میں لے بھی آیا جائے تو
بھدا لگتا ہے اور اس کا مفہوم بھی ٹھیک ٹھیک ادا نہیں ہوتا؛ اور جنھوں نے یہ علم نااہلوں
تک پہنچانا چاہا وہ بالآخر عاجز آ گئے کیونکہ عوام الناس کے ذہن و عقل میں اِتنی
سکت نہیں کہ وہ اس کی ایک جھلک بھی سہار سکیں؛ البتہ مختلف مثالوں اور شاعرانہ
اندازِ بیان کے ذریعے یہ علم دوسرے علوم میں بھی (کسی نہ کسی درجے میں) شامل ہے؛
لہٰذا اس کا عارف دوسرے سارے علوم پر محیط ہوتا ہے اور جسے یہ مقامِ معرفت
نصیب ہو گیا وہ تمام علوم و معارف کا جامع ہو جاتا ہے۔ انبیاء و اولیاء کے علوم اسی
قبیل سے ہیں۔)

ادراکات کی قسمیں اور یہ کہ حواس غلطی نہیں کرتے بلکہ عقل اور وُہ بھی غیر ضروری ادراکات میں نہ کہ ضروری ہیں:

ابنِ عربی اس جانب ہیں کہ معلومات نیز مدرِکات اور ادراکات اپنی ذاتی
جہت میں مختلف ہیں اور اللہ نے عادتاً نہ کہ حقیقتاً ہر ممکن الادراک چیز کے لیے ایک
مخصوص مدرِک مقرر کر دیا ہے اور یہ مدرِکات تعداد میں چھ ہیں: پانچ حواسِ ظاہری یعنی
سامعہ، باصرہ، شامّہ، لامسہ اور ذائقہ جو شے کا بلاواسطہ ادراک کرتے ہیں اور عقل،
جو ان حواس کے ادراکات پر حکم لگاتی ہے۔ سوائے عقل کے یہ سب مدرکات کبھی غلطی
نہیں کرتے اور ان کا ادراک بدیہی ہوتا ہے۔ عقلی ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم دوسرے
تمام ادراکات کی طرح بدیہی ہے جس میں خطا کا امکان نہیں ـــــ دوسری قسم غیر بدیہی

[illegible] مذکورہ حواسِ خمسہ اور قوتِ مفکرہ کی محتاج ہے اور یہی وہ ادراک ہے
[illegible] کبھی دھوکا کھا جاتی ہے اور خطا کرتی ہے ـــــ جن اہلِ قلم نے
[illegible] کہا ہے وہ غلطی پر ہیں۔ ان لوگوں نے حواس کی غلط ادراکی ثابت
[illegible] مثالیں پیش کی ہیں، ہم ان کا جائزہ لیتے ہیں ـــ (جس وقت وہ کشتی
[illegible] ہیں، دیکھتے ہیں کہ کشتی کے ساتھ کنارہ بھی چلنے لگا۔ یہ باصرے کی غلطی
[illegible] غیر واقع چیز دکھاتی ہے کیونکہ انھیں بداہتہً معلوم ہے کہ ساحل
[illegible] رتا؛ لہٰذا وہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ اس معاملے میں بصارت غلطی پر ہے۔
[illegible] وقت شکر یا شہد چکھتے ہیں اور اُسے کڑوا پاتے ہیں؛ حالانکہ اُس کا میٹھا
[illegible] ضروری ہے۔ یہاں بھی حواس پر غلطی کا حکم لگا دیتے ہیں؛ حالانکہ دونوں
[illegible] غلطی اور چوک حاکم یعنی عقل کی جانب سے ہے، شاہد یعنی حس کی طرف سے
[illegible] کی مثالیں دیکھیں، بے شک باصرہ نے ساحل کی حرکت دریافت کی اور
[illegible] کروٹ چکھی۔ ان دونوں تجربات کا ایک عقل یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ ساحل
[illegible] اور شہد کڑوا جب کہ دوسری عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ ساحل ساکن ہے اور
[illegible] ذائقے اور شہد کے بیچ صفراوی اخلاط حائل ہونے کی وجہ سے
[illegible] شہد کو کڑوا محسوس کیا ہے۔ یہاں تک دونوں عقلیں متفق ہیں، ان میں
[illegible] اس امر میں ہے کہ ذائقے نے تلخی کس چیز میں ادراک کی ہے؟ پس ظاہر ہو گیا
[illegible] کا لگتا ہے نہ کہ حسِ شاہد کو۔ اور اگر اسی عادت اور معمول کے مطابق
[illegible] اُوپر کوئی ایسی قوت ہوتی جو اس سے ادراکات اخذ کرتی اور اس پر حکم
[illegible] جیسا کہ عقل کا معاملہ ہے دیگر حواس کے ساتھ، اس صورت میں وہ مدرِک
[illegible] ایسی چیزوں میں جو عقل کے لیے ضروری ہیں، غلطی کرے گا اور اس غلطی کی ساری
[illegible] عقل پر ڈال دے گا۔)

[illegible] ایسے بندے ہیں جو ادراکِ حقائق میں خرقِ عادت کرتے ہیں

یہاں تک ہم نے دیکھا کہ ابنِ عربیؒ مدرکات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور ادراکات کی نسبت کو امرِ طبیعی سمجھتے ہیں نہ کہ امرِ حقیقی و ضروری — اسی سلسلہ
چل کر وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ ایسے بندگانِ خدا بھی ہیں جن کے لیے ادراکِ حقائق میں
نے طبیعی قیود اُٹھا دی ہیں۔ کچھ کو قوتِ باصرہ کے ذریعے اُن تمام حقائق کا
کرا دیا جو معقولات اور محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعض کو سامعہ کے ذ
اسی طرح تمام حواس پر قیاس کر لیں اور پھر ان پانچوں حواس کے علاوہ بھی
ادراک کے کچھ اور وسائل بھی فراہم فرمائے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
حدیث ہے (اِنَّ اللّٰہ ضرب بیدہٖ بَینَ کتفیَّ فوجدت بَرَدَ انامله
بین ثدییَّ فعلمتُ علمَ الاوّلین والآخرین) اس علم میں ہر
محسوس اور معقول حقیقت داخل ہے جس سے مخلوق آگاہ تو ہوتی ہے لیکن وہ
قوائے حسی و عقلی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس باب میں قوائے طبیعی کے علا
کوئی دوسرا سبب درکار ہے جس کے وسیلے سے علم کی اِس سطح تک پہنچا جا سکے
یہ کہ علم کبھی تو قوائے ظاہری اور اسبابِ طبیعی سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی غیر طبیعی
اور اسباب سے ——

انبیاء اور اولیا حقائق کا ادراک مافوق العادت طریق سے کرتے ہیں اور ان میں
ہر ایک کسی نہ کسی خاص طریقے سے منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے فلاں صاحب
ہے یا صاحبِ سماع، یا صاحبِ طعم ہے یا صاحبِ نَفَس و انفاس، یا صاحبِ مشام
ہے یا صاحبِ لمس، یعنی تمام حقائق کسی پر نظر سے، کسی پر سماع سے، کسی پر
سے، کسی پر شام سے اور کسی پر لمس سے منکشف ہوئے۔ اسمائے الٰہیہ کی بھی یہی
ہے کہ ہر اسم ایک خاص حقیقت، ایک مخصوص فیض عطا کرتا ہے اور وہ حضرات
اسم اللہ سے نسبتِ معرفت رکھتے ہیں اُن کے معارف الوہی ہیں اور جو اسم الرحمٰن کی
میں محو ہیں، اُن کے معارف رحمانی ہیں — لیکن اس کے باوجود اللہ اگر کسی پر خاص
فرمانا چاہے تو کسی احدیت کی جہت سے تمام اسماء کے احوال و معارف عطا فرما
ہے۔

عقل کی خطا اور اشتباہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے زور دے کر بیان
انسان کے اندر ایک قوت ایسی بھی ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔ اُس
آدمی پر وہ حقائق منکشف ہوتے ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے۔
ہے کہ آدمی اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اُس کی طرح حادث ہے۔
کہ یہ بات ہمارے لیے حیرت انگیز ہے کہ انسان اپنی فکر و نظر کا اتباع
حالانکہ وہ خود انسان کی طرح آنی و فانی ہے اور پھر عقل بھی دوسرے قویٰ
حافظہ، متخیلہ، مصورہ، لامسہ، ذائقہ، شامّہ، سامعہ اور باصرہ کی پیروی ہے۔
جو کچھ اس تک پہنچاتے ہیں، قبول کر لیتی ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ خدا نے ان
اس کا خادم مقرر کیا ہے اور یہ اپنے حدود سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ ان میں سے
دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا۔ اس معاملے میں یہ سب بذاتہ عاجز و ناتواں
کہ ان حواس کے عجز و قصور کے باوجود عقل اپنے رب کی معرفت کے مقام پر
کی تقلید کرتی ہے اور انہی سے مدد مانگتی ہے، اُس امر کی طرف رجوع نہیں
کی خبر خدا نے اپنی کتاب اور اپنے رسولؐ کے ذریعے دی ہے۔ یہ سب حیران کن
جو اس عالم میں ظاہر ہوئی۔ بلاشبہ ہر صاحبِ نظر اسی غلطی اور دھوکے میں مبتلا
جس کی آنکھیں خدا نے روشن کر دی ہیں، وہ جان گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو ایک
اور مخصوص فطرت اور خلقت بخشی ہے، مثلاً سماعت کو ایک مخصوص ادراک کے
کیا جس سے وہ طبعاً اور معمولاً تجاوز نہیں کر سکتی اور عقل کو اس کا محتاج کیا
اس کے وسیلے سے آوازوں کی پہچان، حروف کی تقطیع، الفاظ کی تبدیلی اور لغات
کے تنوع کی اطلاع پائے اور نتیجتاً مختلف آوازوں جیسے پرندوں کی آواز، ہوا چلنے
کی آہٹ، پانی بہنے کا شور وغیرہ میں تمیز کرے۔ اگر سامعہ ان اُمور کو عقل تک نہ پہنچائے
تو عقل خود سے ان کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی طرح بینائی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے عقل کو
اور ادراک کی ذیل میں اس کا دستِ نگر رکھا ہے، چنانچہ اگر بینائی نہ ہوتی تو عقل رنگوں کا
ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی اصول پر تمام حواس کو قیاس کرتے چلے جائیں۔ خیال بھی ان

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حواس کا محتاج ہے۔ وہ فقط انہی اشیاء کے تخیل پر قادر ہے جو ان کے ذریعے اس…
پہنچی ہوئی ہوں۔ اگر قوتِ حافظہ چیزوں کو حفظ نہ کرے تو کوئی چیز خیال میں ٹک نہیں…
پس خیال دیگر حواس کے ساتھ قوتِ حافظہ کا خاص طور پر محتاج ہے۔ حافظے کے ضعف…
سے اکثر تخیلات مٹ جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں قوتِ مذکرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ…
بھولی ہوئی چیز یاد آ جائے۔ اس مقام پر قوتِ مذکرہ، حافظے کی مددگار قوت کے طور…
عمل کرتی ہے ـــ اسی طرح جب قوتِ مفکرہ خیال کی طرف رُخ کرتی ہے تو اس
وقت قوتِ مصورہ کی احتیاج اُبھر کر سامنے آتی ہے تاکہ اس کے وسیلے سے خیال…
محفوظ شدہ امور کو دلیل و برہان سے مرکب کر کے ان امور کی حسی، بدیہی اور طبیعی…
فراہم کی جا سکے۔ تب کہیں جا کر یہ صورت بنتی ہے کہ فکر اس دلیل کا تصور کرتی ہے…
اُسے فکر سے اخذ کرتی ہے اور اپنے طور پر نتیجہ استخراج کر کے مدلول پر حکم لگا دیتی
ہے۔ ان میں سے کوئی قوت رکاوٹوں، غلطیوں اور اشتباہات سے محفوظ نہیں
اور عقل ان قویٰ اور حواس کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتی۔ ان کے وسیلے کے بغیر ہر
چیز عقل کی دسترس سے باہر ہے، حالانکہ ان حسّی قویٰ سے حاصل شدہ علم بھی علت…
غلطی اور آفت سے خالی نہیں۔ یہاں آ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قوائے حسی
کے وسیلے سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص، بودی اور
غیر تسلّی بخش ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی
عقل کو کسی امر سے مطلع کر دیتا ہے۔ یہ خبر، یہ ادراک فکر کی دلیل سازی اور
دلیل جوئی کی استعداد سے باہر ہے، لہٰذا فکر اسے قبول نہیں کرتی۔ اسے ماننے میں
جھجکتی ہے۔ دیکھو عقل اپنے پروردگار کی قدرت اور اختیار سے کیسی جاہل ہے،
کس طرح اپنی فکر کی تقلید کرتی ہے اور حکمِ ربی کو رد؟ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ
عقل بذاتہٖ محتاج ہے اور ادراکِ ضروریات، جو اس کے لیے فطری ہیں، اور صفتِ
قبول، جس کے ذریعے یہ کسبِ علوم کرتی ہے، کے علاوہ اس میں کوئی استعداد نہیں۔ اللہ تعالیٰ
کی طرف سے خود اپنے بارے میں عطا کی گئی خبر، عقل کے لیے فکر و نظر سے حاصل کی

…قابلِ اعتبار اطلاع کے مقابلے میں بہت زیادہ واجب القبول ہونی
…سامنے کی بات ہے کہ اس کی فکر خیال کی مقلّد ہے اور اس کا
…حواس کا دست نگر ہے اور اشیا کے تخیل کی حفاظت اور نگہداری
…مذکرہ کا محتاج ہے، خود سے یہ قدرت نہیں رکھتا۔ عینِ حال
…اور چوک کا گھر ہیں۔ ان ساری باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل خود بھی
…خامی سے آگاہ ہے اور اُسے اپنے ادھورے پن اور اکتسابِ علم
…محدودیت کا بھی شعور ہے، اور وسائلِ اکتساب وہ قویٰ ہیں جن کے بارے
…جانتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک بس ایک خاص حد اور مقام تک
…اس سے تجاوز نہیں کر سکتا ـــ یہ سب جانتے بوجھنے کے باوجود
…کرتی کہ اس کے تمام قویٰ اور خود اس سے ماورا بھی ایک قوت ہے
…کا انکشاف کرتی ہے، جو قوتِ مفکرہ کے مرسلات کی قبیل سے
…انبیاء اور اولیاء اس عطیۂ خاص سے بہرہ ور ہوتے ہیں نیز آسمانی
…حقائق پر ناطق ہیں۔ پس ہمیں چاہیے کہ ان اخبارِ الٰہیہ کو بے چون و چرا
…قوتِ مفکرہ کی پیروی کرنے سے بہتر ہے کہ حق تعالیٰ کی تقلید کی
…جب کہ ہم دیکھتے ہیں انبیاء اور اولیاء کی عقول نے انھیں قبول کیا اور
…لائیں، کیونکہ ان حضرات نے جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے باب
…کی تقلید کرنی چاہیے نہ کہ اپنے افکار کی۔[12]

…کی جہت سے محدود ہے قبولیت کی جہت سے نہیں

ابن عربی تصریح کرتے ہیں کہ عقل بھی محدود
…ذرائع رکھنے والے قویٰ اور حواس کی طرح اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز
…لیکن یہ محدودیت تفکر اور تعقّل کی قوت پر عائد ہوتی ہے نہ کہ قبولیت کی
…ہے ـــ کیونکہ اس کی استعداد قبولیت کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ معارف
…ابِ الٰہیہ کو لامحدود طور پر اخذ و قبول کر سکتی ہے؛ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ عقل

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کسی حقیقت کو فکر و نظر کی رُو سے محال سمجھے لیکن وُہی امرِ حق تعالیٰ کی نسبت سے [illegible]
ہو[illegible]۔ وُہ اس نکتے کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بندوں کو مختلف [illegible]
عطا کرتا ہے، اُن میں سے بعض کا ادراک فکر و نظر سے ممکن ہے، کچھ کو قوت [illegible]
ہے، لیکن عقل اُن تک فکر کے راستے سے پہنچنے کی سکت نہیں رکھتی۔ چند [illegible]
کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی فکر کے وسیلے سے اُن کے کامل ادراک اور [illegible]
رسائی کو محال سمجھتی ہے اور اُن حقائق میں سے بعض کو فکر اصلاً محال گمان کر [illegible]
عقل بھی فکر کی پیروی میں اُن کے محال ہونے پر یقین رکھتی ہے اور اُن کے [illegible]
کی دلیل قائم کرنے سے عار کرتی ہے لیکن جب یہی امورِ حق تعالیٰ اسے وہب [illegible]
عقل انھیں بالکل واقعاتی سطح پر من و عن قبول کر لیتی ہے؛ حالانکہ طریقِ فکری [illegible]
اور محال تھا[illegible]۔

اِس گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ عقل کی محدودیت فکر کی جہت سے ہے، اعطا [illegible]
قبول کرنے کی جہت سے نہیں۔ وہ ایک جگہ اور اسی مفہوم کو مزید واضح اور [illegible]
کے لیے دلائل اور شواہد لاتے ہیں اور اس ضمن میں اُن عقلوں کو ملامت کرتے ہیں [illegible]
حیثیت سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز کر جاتی [illegible]
اپنے مقررہ مقام پر نہیں ٹکتیں، اور زور دے کر یہ بات دل میں اُتارتے ہیں کہ [illegible]
کی جہت سے عقل کے لیے کوئی روک نہیں ہے[illegible] — اور اسے ایسی قدرت اور [illegible]
حاصل ہے جس کے ذریعے یہ بھی اور ظاہری علوم کو فکر و نظر اور حواس و قویٰ کے [illegible]
سے اخذ کرتی ہے اور تمام دینی علوم اور معارفِ الٰہیہ کو اللہ تعالیٰ کے وہب [illegible]
کے عنوان سے بوسیلۂ کشف و الہام قبول کرتی ہے۔ پہلی صورت میں اجمال [illegible]
پایا جاتا ہے، اور اس میں بہرحال نافہمی اور خطا کا احتمال موجود ہوتا ہے؛ لہٰذا اس [illegible]
حکم پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن دوسرے معاملے میں چونکہ معلّم اور معطی خود اللہ [illegible]
اس لیے یہ حقائق واضح، روشن اور مفصل ہوتے ہیں اور عقل اس علم پر یقین رکھتی [illegible]
اور اس معرفت پر اطمینان [illegible]۔

[illegible] عقل اس علم سے آگاہ ہے جو عقل [illegible] اور نظری علم سے ماسوا ہے	پہلے اشارہ ہو چکا ہے کہ کبھی کبھی عقل و فکر و نظر کی تقلید میں کسی امر کو

[illegible] کر لیتی ہے لیکن جب خداوند تعالیٰ کی طرف سے اُسے عطا
[illegible] تو بے چون و چرا قبول کر لیتی ہے۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے
[illegible] اولیاء کی عقول نے اللہ کی بھیجی ہوئی خبروں کو قبول کیا اور حق تعالیٰ
[illegible] بارے میں انھوں نے فکر و نظر پر وحی کو فوقیت دی۔ اب ایک اور طرز
[illegible] تفصیل سے بیان کرتے ہیں جیسا کہ خود ابنِ عربی نے کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:
[illegible] کا علم وہ علم ہے کہ عقل اپنے افکار کے بل پر جا ہے وہ درست
[illegible] نہ ہوں، اس کی طرف راہ نہیں پا سکتی؛ کیونکہ وہ علم خدا کا عطا کردہ
[illegible] کی بساط سے بہت بلند ہے۔ جیسا کہ اللہ نے خضرؑ کے بارے میں فرمایا
[illegible] عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا"[illegible] اور پھر ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: عَلَّمَه
[illegible] ان دونوں آیات میں باری تعالیٰ نے تعلیم کی نسبت اپنی طرف کی ہے
[illegible] کی جانب۔ پس ثابت ہوا کہ فکر سے ماورا، ایک اور مقام موجود ہے،
[illegible] بندگانِ خدا علم حاصل کرتے ہیں؛ حالانکہ بعض ناتواں اور زمیں گیر عقول
[illegible] سمجھتی ہیں جیسے کہ محال[illegible]۔" پھر فرماتے ہیں: "چونکہ اہلِ ایمان کی عقلوں نے
[illegible] نظری دلائل سے خدا کو پہچان لیا تو پھر خدا نے اُن سے اپنی معرفت طلب
[illegible] جان گئے کہ اس مقام کا علم دوسرا ہے جس تک فکر کے راستے سے نہیں
[illegible]؛ لہٰذا یہ حضرات ریاضت، خلوت اور مجاہدے میں مشغول، علائقِ دُنیوی
[illegible] گوشہ نشین اور تنہا رہتے ہیں۔ اپنے گوشۂ خلوت کو اغیار سے خالی اور
[illegible] افکار کی ملاوٹ سے پاک رکھتے ہوئے خدا کی ہم نشینی میں رہتے ہیں، کیونکہ افکار
[illegible] مخلوقات سے ہے نہ کہ خالق سے۔ انھوں نے یہ طریقہ نبیوں اور رسولوں سے اخذ
[illegible] اور جیسا کہ انھوں نے سن رکھا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کے قلب پر نزول

فرماتا ہے اور ان کی دلجوئی کرتا ہے کیونکہ اہلِ ایمان کے قلوب ہی اس کی عظ
کی سمائی رکھتے ہیں۔ اگر کوئی بندہ اُس کی جانب چلتا ہے تو وہ اُس کی جانب
لہٰذا یہ لوگ بشری قویٰ اور حواس سے حاصل ہونے والی تمام چیزوں سے دست
صرف اور صرف خدا کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں خداوند تعالیٰ
برکت سے ان کے قلوب کو علمِ ربانی عطا کر دیتا ہے اور انھیں اس نکتے سے آگا
ہے کہ اس طرح کی معرفت تک نظری عقل و علم کی رسائی نہیں ہے؛ یعنی یہ معرف
تجلّیِ باری تعالیٰ کے طریق سے ہے۔ عقل کو اس کی تردید اور انکار کا حق
لیے خدا اس نوعِ علم کی طرف اس آیت سے اشارہ فرماتا ہے: لذکری لمن
لہٗ قلب[21] اور یوں فقط قلب کو اس قسم کی معرفت کا محل بناتا ہے، نہ کہ اس
کیونکہ قلب ہی تو ہے جو تجلیاتِ الٰہیہ کے مانند ہمیشہ تقلیب و انقلاب میں
کبھی ایک حالت پر نہیں رہتا۔ جو لوگ خود اپنے قلب میں تجلیات کا مشا
عقل کے پھیر میں آ کر اس معرفت کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اس کا سبب یہ
قویٰ کی طرح عقل بھی محدود اور مقیّد ہے جب کہ قلب کے لیے کوئی حد، کوئی
کوئی بندش نہیں؛ لہٰذا یہ ایک حال پر بس نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ سرگرداں رہتا
شتابی سے دوسرے احوال میں داخل ہو جائے اور فوری اپنے آپ کو الٹ پلٹ
جیسا کہ شارع علیہ السّلام نے فرمایا ہے کہ قلب خدائے رحمٰن کی انگلیوں کے
ہے اور وہ اسے جدھر چاہے پھیر دیتا ہے[22]؛ یعنی قلب تجلیات کا ہمرنگ
کے پلٹاؤ کے ساتھ ساتھ خود بھی پلٹتا ہے جب کہ عقل کے ساتھ یہ صورت حا
نہیں ہے۔ پس معرفت کی سمائی میں قلب عقل سے ماوراء ایک قوت ہے او
آیۂ مذکورہ میں قلب سے اللہ تعالیٰ کی مراد عقل ہوتی تو وہ یوں نہ فرماتا[23]۔ لمن
لہٗ قلب، کیونکہ عقل ہر انسان میں پائی جاتی ہے، کچھ خاص افراد سے مخصوص نہیں
لیکن یہ ماورائے عقل قوت جسے اس آیت میں قلب سے تعبیر کیا گیا ہے، ہر شخص کو
نہیں ہوتی، اسی لیے لمن کان لہٗ قلب الیٰ آخرہٖ فرمایا گیا اور قلب کی یا

تحولِ الٰہی کی نظیر ہے[24] اور خود اللہ کی طرف سے اُس کی معرفت قلب کے وسیلے
نہیں ہے اور جس طرح عقل فکر سے علم حاصل کرتی ہے اُسی طرح قلب
بنا بریں عقل ہمیشہ ہی کہیں نہ کہیں مقیّد رہتی ہے؛ اس کی ایسی دانائی بھی کسی
نہیں پائی جاتی اور اس کی ایسی نادانی بھی نایاب ہے۔ نہ اس کے علم کی کوئی
ہے اور نہ جہل کی کوئی حد ——

عقل اپنے آپ اور اپنے قویٰ کے ذریعے معرفتِ خداوندی پر
ہے اور خدا کے بارے میں اس کا علم سلبی ہے

مذکورہ بالا مبحث کے شرح و
بیان میں ابنِ عربی لکھتے ہیں
کہ اس سلسلے میں چار ہی اہم
سکتے ہیں یعنی کیا، کیوں، کتنا اور کیسا —— لیکن ان چاروں میں سے کوئی اس
نہیں کہ اس کے وسیلے سے حق تعالیٰ کے بارے میں سوال کیا جائے؛ لہٰذا حق تعالیٰ
بارے میں کچھ نہیں جانا جا سکتا اور اس کے ماسوا جو کچھ بھی موجود ہے، اس کی نفی
شانِ خداوندی ہی کی بنا پر ہے[26]۔ لیس کمثلہ شیء[25] اور سبحان ربک رب
العزۃ عما یصفون[27]۔

پس عقل کے ذریعے اللہ کا علم سلبی ہوتا ہے اور ایک موحدِ محقّق کو جو بارگاہِ ایزدی
کا حرم آشنا ہو، یہ روا نہیں ہے کہ اس کے بارے میں ایسی باتیں دریافت کرے یا
اس طرح کے الفاظ کا اطلاق کرے؛ کیونکہ ایسے مباحث سے اُس کی شناخت
نہیں ہو سکتی۔ ابنِ عربی مزید وضاحت کے لیے لکھتے ہیں: "جب ماسوائے حق تعالیٰ
کی جائے تو ادراک میں آنے کے حساب سے اُن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں، ایک
کی ذات کا ادراک ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کے عمل اور اثر کا —— پہلی
محسوس اور کثیف ہے اور دوسری معقول اور لطیف —— لطائف اور معقولات
صرف ان کے آثار اور افعال سے شناخت کیا جاتا ہے اور محسوسات کے برعکس
ذات معرضِ ادراک میں نہیں آتی، اور وہ ادراک کی اس نوع سے منزّہ ہے
محسوسات سے بلند تر ہے لیکن حق تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے کہ محسوس کے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

مانند اس کی ذات کا یا لطیف و معقول کی طرح اپنے افعال کے ذریعے اس کا ادراک
جائے کہ یہ دونوں مخلوق کے اوصاف ہیں اور خالق و مخلوق کے درمیان اصلاً کوئی
ہی موجود نہیں ہوتی کیونکہ نہ اُس کی ذات ہمارے علم و ادراک میں ہے جیسے
کی ہوتی ہے اور نہ اُس کا فعل علم و ادراک میں آتا ہے جیسے کہ لطیف و معقول کا
کیونکہ فعلِ خداوندی ابداع یعنی ایجادِ شئے ہے، جس کا مصدر کوئی شئے نہیں
جب کہ رُوحانی فعلِ لطیف شئے کا فعل ہے اور شئے سے ہے۔ بنا بریں ان
درمیان نسبت نہیں پائی جاتی، اور اگر فعل ہی میں نسبت کی نفی ہو گئی تو ذات
مشابہت اور نسبت کی نفی و امتناع اور بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں صناعی
کوئی بھی نمونہ مثلاً لباس یا کُرسی اپنے بنانے والے کی معرفت نہیں رکھتا بلکہ اس
وجودِ صانع پر دلالت ہوتی ہے، اسی طرح مخلوقِ تکوینی مثلاً آسمان اور ستارے
اپنے خالق کو جو ہمہ گیر نفسِ کلّی سے عبارت ہے، نہیں پہچانتے اور مخلوقِ طبیعی
مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات اپنے فاعل یعنی افلاک و کواکب کا علم نہیں
رکھتے[29] کیونکہ ان کی صورتِ اصلی دکھائی نہیں دیتی۔ مثال کے طور پر سورج
ذات میں اس سے مختلف ہے جو دیکھنے والوں کو دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح
ظہوری ہے ——— (جو عبارت ہے نفسِ کلّی کے بذریعۂ عقل ظہور سے، جیسے
جبرئیل[30] دحیہ کلبی کی صورت میں ظاہر ہوئی)، یعنی وسیلۂ ظہور اپنے آپ کو نہیں پہچانتا
کیونکہ وہ اصلِ ظہور کے بے شمار معارف میں سے کسی ایک سے عبارت ہے
اسی میں محصور ——— اور آخر میں اسی طرح مفعولِ ابداعی ہے جو ہمارے نزدیک
حقیقتِ محمدیہ[31] ہے اور دوسروں کے نزدیک عقلِ اوّل؛ اور وہ قلمِ اعلیٰ ہے جسے
خداوندِ متعال نے لاشئے سے پیدا کیا، اور وہ اپنے فاعل کے ادراک میں تمام مذکورہ
معقولات سے عاجز تر ہے، اس لیے کہ دیگر مفاعیل اور ان کے فاعلین کے درمیان
ایک نوعی مشابہت اور مناسبت موجود ہے، مثلاً جوہریت وغیرہ، اور اس مناسبت
کی وجہ سے وہ اپنے فاعلین کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں، لیکن حق تعالیٰ اور مُبدِعِ اوّل

[illegible] سے بالکل کوئی مناسبت ہی موجود نہیں، بنا بریں وہ اپنے فاعل یعنی
[illegible] معرفت سے کلّی طور پر عاجز ہے۔ مذکورہ بالا مبحث کی تائید اس بات سے
[illegible] کہ انسان اپنے تمام علم پانچ حواس میں سے کسی ایک کے وسیلے سے حاصل
[illegible] قویٰ حِس، خیال، فکر، عقل اور ذکر ہیں۔ قوّتِ حِس بھی پانچ ارکان رکھتی
[illegible] سامعہ، لامسہ، ذائقہ اور شامّہ ——— باصرہ رنگوں، چیزوں اور
[illegible] قریب و دُور اور کسی حدِّ معیّن سے دیکھتی ہے اور جیسے قریب دیکھتی ہے
[illegible] مشاہدہ کیے جانے والے کے مقابلے میں مختلف بتاتی ہے، کیونکہ مثال
[illegible] وہ ایک آدمی کو دو میل کے فاصلے پر بھی دیکھ سکتی ہے، ایک میل کے فاصلے
[illegible] گز کی دُوری پر بھی اور رُو برو بھی جیسے بوقتِ مصافحہ۔ پہلی صورت میں وہ
[illegible] نہیں کر سکتی کہ یہ انسان ہے یا درخت، دوسری صورت میں یہ تو جان لیتی ہے کہ یہ
[illegible] لیکن سیاہ ہے یا سفید، یہ پتہ نہیں چلتا، تیسری صورت میں سیاہ یا سفید
[illegible] لیتی ہے، چوتھی صورت میں یہاں تک جان لیتی ہے کہ اس کی آنکھیں کالی ہیں
[illegible] حواس کے مدرکات کا معاملہ بھی اسی طرح ہے ——— حق تعالیٰ کسی ایک
[illegible] ذریعے یا حسّیات کی کسی بھی شرط کے وسیلے سے احساس میں نہیں آسکتا
[illegible] محسوس نہیں ہے۔ لہٰذا حسّیات کے ذریعے اُس کی معرفت حاصل نہیں ہو
[illegible] قوّتِ خیال میں صرف صورتوں کو ضبط کرتی اور اُن کی حفاظت کرتی ہے جو اُسے
[illegible] سے حاصل ہوتی ہیں، اور چونکہ حسّیات کا اللہ تعالیٰ سے تعلق ثابت نہیں
[illegible] اسی لیے خیال کا بھی نہیں ہوگا ——— قوّتِ مفکرہ بھی اشیاء کے بارے میں اپنی
[illegible] کی مدد سے سوچ بچار کرتی ہے، جو اُسے حواس اور اوّلیاتِ عقل کی طرف سے
[illegible] ہیں۔ جب وہ اپنے خزانۂ خیال میں خاص طور پر اُن چیزوں کے بارے میں فکر
[illegible] تو دوسرے امور کے علم تک پہنچ جاتی ہے کیونکہ ان اشیاء اور ان دیگر امور
[illegible] درمیان نسبت موجود ہے، لیکن جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، خالق اور مخلوق کے درمیان
[illegible] نسبت نہیں پائی جاتی، بنا بریں فکر کی راہ سے بھی حق تعالیٰ تک پہنچنا ممکن نہیں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور علماء نے اسی لیے لوگوں کو ذاتِ خداوندی میں تفکر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ [illegible]
بھی خدا کو نہیں پا سکتی، کیونکہ وہ بالبداہت دریافت ہونے والی چیزوں کے [illegible]
شے کا ادراک نہیں رکھتی، یا پھر اُن چیزوں کا جو فکر نے اُسے فراہم کی ہوں [illegible]
چونکہ فکر حق تعالیٰ کے ادراک سے عاجز ہے لہٰذا عقل بھی فکر کی راہ سے [illegible]
کے ادراک سے عاجز ہوگی۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ عقل کا یہ عجز اس با[illegible]
مانع نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی معرفت خود عقل کو عطا فرمائے اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ عقل اس [illegible]
کو حاصل کرتے ہوئے صرف قبول کنندہ اور تاثر پذیر رہے اس لیے دلیل و برہان نہ قائم کرے کیونکہ جیسا کہ ہم [illegible]
حق تعالیٰ عقل کے طریقِ ادراک سے وراء ہے اور تمثیل و قیاس کی حدود سے [illegible]
لہٰذا عبارت میں نہیں آتا اور اس کی تعبیر ناممکن ہے۔ رہی قوتِ ذاکرہ [illegible]
بھی حق تعالیٰ کا علم و معرفت حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے وہاں [illegible]
پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ قوت فقط ان چیزوں کو یادداشت میں واپس [illegible]
ہے جنھیں عقل نے پہلے معلوم کر کے فراموش کر دیا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے انسان [illegible]
انسان ان مدرکات میں محصور ہے اور انسان کو اکتسابِ علم کی جو بھی قدرت [illegible]
مذکورہ معلومات پر منحصر ہے لیکن معرفتِ خداوندی یعنی اُس کی ذات و صفات اور [illegible]
افعالِ خاص کی شناخت ان مدرکات اور معلومات سے باہر اور بلند ہے اور اس
معاملے میں عقل بس اتنا ہی کر سکتی ہے کہ خود کو معرفتِ خداوندی کا عطیہ قبول کرنے
کے لیے تیار کرے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عقل دلیل و برہان کی راہ سے معرفت
تک نہیں پہنچ سکتی، بلکہ وجودِ حق تعالیٰ، توحید اور معبودیت کے اجمالی تصورات ہی تک
رسائی حاصل کر سکتی ہے اور بس۔[32]"

احکامِ شرع کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے

ابن عربی اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح معرفتِ حق تعالیٰ عقل کے بس میں نہیں، اسی طرح واجبات کے وجوب، محرمات کی حرمت اور جائز چیزوں کے جواز کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے۔ یہ علم پیغمبران و مرسلین سے

[illegible] جو حق تعالیٰ کی خبر دیتے ہیں اور شریعت لے کر آتے ہیں۔ شریعت کو ماننا
[illegible] لیے ضروری ہے اور اس کے محکم و متشابہ[33] دونوں پر ایمان لانا بھی لازمی ہے
اور ان متشابہات کی تاویل میں رائے کے بل پر کچھ کہنے سے احتراز کرنا چاہیے کہ
اس مقام میں تفسیر بالرائے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور اس سے سعادت کھو جاتی
[illegible] سعادت ایمان سے مربوط ہے، نیز وہ علمِ صحیح جس پر ایمان اُستوار ہوتا ہے
[illegible] ہو جاتا ہے۔ صحیح الفکر عارفین اور علماء بھی قدرتِ تشریع نہیں رکھتے اور انھیں
اس کا حق نہیں کہ اپنی سوچ اور رائے کو شریعت میں دخیل کریں یا کسی امرِ شرعی میں
[illegible] کریں۔ اُن کا منصب صرف راہِ نجات کا بیان ہے اور ان کا مقام بس شریعت
[illegible] ہے، اور وہ بھی اس حد تک جتنا خدا نے اُنھیں عطا کیا ہو۔ کیونکہ جس طرح
[illegible] معقولات کا ادراک نہیں کر سکتی اور قوتِ عقلیہ مرئیات کو باصرہ کے واسطے کے بغیر حاصل نہیں کر سکتی، اسی
[illegible] کو یہ قدرت اور صلاحیت حاصل نہیں کہ واسطۂ حق کے بغیر معرفتِ ذات و صفاتِ حق اور احکاماتِ الٰہیہ
[illegible] کر سکے۔ اگر انسان چیزوں کو دیکھنے کے لیے بینائی کا محتاج ہے جبکہ بینائی
[illegible] ہے اور چیزیں انسان سے کم تر ہیں، تو حق تعالیٰ کی صفات و احکام کے ادراک
[illegible] خود حق تعالیٰ کا اور بھی محتاج ہوگا، کیونکہ وہ ان چیزوں کا خالق اور انسان
[illegible] ان سب سے اعلیٰ و برتر ہے۔[34]

ابن عربی حضرتِ علمی میں علم کے تین مراتب کے قائل ہیں۔ مرتبۂ علمِ ذاتی،
[illegible] علمِ موہبی اور مرتبۂ علمِ اکتسابی۔ اُن کی نظر میں یہ مراتب حضرتِ الٰہیہ میں بھی متحقق
[illegible] کائنات میں بھی۔ خدا میں ان مراتب کا تحقق اس طرح ہے: خدا کا علمِ ذاتی
[illegible] کے ساتھ کے اپنے ہمہ گیر ذاتی تعلق کی جہت سے اس کا علم اشیا ہے۔ اُس کا
[illegible] اکتسابی یہ ہے جس کی طرف اُس نے خود اشارہ کیا ہے: "حتّیٰ نعلم"[35] رہا
علمِ موہبی تو یہ وہ علم ہے جو اُسے کسی بندے کے عمل پر مباح کے واسطے سے
[illegible] ہوتا ہے، کیونکہ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے، اس کا فعل و
[illegible] واجب نہیں؛ لہٰذا امورِ مباح میں تصرف کے حدود واجب، حرام، مستحب اور مکروہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی طرح متعین نہیں ہیں۔ اس بنیاد پر علمِ الٰہی بندے کے تصرف فی المباح کا علم موہوبی ہے
علم طریقِ الٰہی پر بندے کے ذریعے پہنچتا ہے۔ لیکن تکوینی امور میں ان کی ترتیب لوگوں
علمِ ذاتی، وہ علم ہے کہ ہر مخلوق محض اپنی ذات اور صرف اپنے وجود کی وجہ سے اس
حاصل ہوتا ہے یعنی اس علم کے لیے فقط اس کی ذات کافی ہے، کسی دوسری چیز کی
نہیں، کیونکہ "مخلوق" بالذّات علم کو قبول کرتی ہے[36] لیکن علمِ اکتسابی صرف وجود
سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دیگر امور کی بھی حاجت ہوتی ہے جن کے وسیلے
سے یہ علم ہاتھ آتا ہے۔ تمام رسمی اور کسبی علوم اس نوع کے ہیں۔ علم موہبی چیندہ افراد
کا علم ہے اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو حضرتِ خضر کو خدا تعالیٰ نے اپنی طرف سے
تعلیم کی ہے[37]۔

ابنِ عربیؒ نے اس بات کی تصدیق اور تائید کی ہے کہ طبعی اور اکتسابی علم کے علاوہ
ایک علم اور بھی ہے جو موہوبی ہے؛ یعنی خدا تعالیٰ اُسے ہمارے قلوب اور اسرار
پر نازل فرماتے ہیں اور ہم اُسے بغیر کسی سبب اور واسطے کے حاصل کرتے ہیں۔ اس
کے بعد انھوں نے اس نکتے پر توجہ دی ہے کہ اکثر لوگوں کے گمان کے برعکس تقویٰ
سے حاصل ہونے والا علم وہبی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اکتساب کے لیے تقویٰ کو
بنایا گیا ہوتا ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کو حصولِ علم کا طریقہ فرمایا ہے "ان
تتقوا اللہ یجعل لکم فرقانا"[38] اور "واتقوا اللہ و یعلمکم اللہ"
جس طرح فکرِ صحیح اور مقدمات کی درست ترتیب معقولات تک پہنچنے کا سبب ہے اور
بینائی چیزوں کو دیکھنے کا وسیلہ ہے، اسی طرح علم وہبی کے لیے کوئی سبب مقرر نہیں
ہے، کیونکہ وہ بغیر کسی واسطے کے جانبِ خداوندی سے بندے کو عطا ہوتا ہے اور
اللہ تعالیٰ کے اسم الوہاب کی عطا ہے۔ علومِ نبوّت بھی وہبی ہوتے ہیں کیونکہ نبوّت
امرِ اکتسابی نہیں۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ تمام شرعی علوم وہبی کی ذیل میں
آتی ہیں۔ علمِ اکتسابی کی علت بندے کا عمل ہے لیکن علم وہبی میں عمل سرے سے
درکار ہی نہیں[39] ہے۔

ابنِ عربی وضاحت کرتے ہیں کہ علمِ خداوندی اور نفس الامر میں تمام امور مفصّل ہیں۔
اللہ تعالیٰ کے یہاں اور اعیانِ ممکنات میں کوئی اجمال نہیں ہے، اجمال تو صرف
ہمارے لیے ہے۔ حکما یعنی فلاسفہ تفصیل در اجمال کا علم نہیں رکھتے، اسی لیے ان کی
[illegible] الٰہیہ انبیاء اور اُن کے وارث علماء نیز اہلِ کشف میں چیندہ حضرات تفصیل
در اجمال کی توفیق علماً[42] یا عیناً[43] یا حقاً پاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ انھیں حکمت[44] یا فصل الخطاب[45]
عطا کرتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے "واتیناہ الحکمة وفصل الخطاب"[46] اور
"ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً"[47]۔ پس چونکہ ہمارے اعیان کا
علم وہبی ہے اس لیے حکمت بھی وہبی ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اہلِ حکمت کو عطا فرماتا
ہے۔ علمِ الٰہی وہ ہے جس کا معلّم خود اللہ تعالیٰ ہے جو ان لوگوں کو الہام اور القاء
کے ذریعے تعلیم کیا جاتا ہے۔ ابنِ عربی کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب فتوحات انھیں
اسی طرح القاء کی گئی، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "یہ کتاب فتوحات ایسی ہے کہ بخدا اس میں
[illegible] میں نے نہیں لکھا مگر یہ کہ وہ مجھے املائے الٰہی اور القائے ربانی یا الہام روحانی
کے طور پر دیا گیا، کیونکہ میں نہ تو صاحبِ شریعت ہوں نہ نبیِ مکلّف ہوں، کیونکہ
صاحبِ شریعت رسالت اور حاملِ احکام نبوّت رسولِ خدا محمدؐ پر ختم ہو چکی ہے، اُن کے
بعد نہ رسول ہوگا نہ نبی کہ شریعت یا احکام لائے۔ اب جو باقی ہے تو وہ علم و حکمت و فہم جو
[illegible] دین ہے تا کہ انبیاء و رسل کی زبان سے ظاہر ہونے والے حقائقِ شرع اور نیز
[illegible] وجود پر مندرج حروفِ عالم اور کلماتِ حق کی معرفت حاصل ہو جائے۔ لہٰذا
[illegible] حکمت و معارف ختم نہیں ہوگا بلکہ دنیا و آخرت میں اسی طرح باقی رہے گا۔
[illegible] نے اس پہلو کی طرف اس بنا پر اشارہ کیا کہ کسی وہمی کو یہ وہم نہ گزرے کہ میں
[illegible] ایسے لوگ مدعیِ نبوّت ہیں اور بخدا ہمارے لیے صرف یہی باقی ہے کہ ہم طریقِ محمدیؐ
پر چلیں اور اُن کی چھوڑی ہوئی چیز کو پکڑیں اور میراثِ نبوّت لوگوں کے لیے عام ہے
اور ہم ایسے لوگوں کے لیے نبوّت کا خاص ورثہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے نبوّت
میں سے مبشرات، مکارمِ اخلاق اور حفظِ قرآن کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رکھی۔ یہ

چیزیں اجزائے نبوت میں موروثی حیثیت رکھتی ہیں[49]

الہام اور علمِ لدنی کا فرق ابنِ عربی الہام اور علمِ لدنی میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ الہام اطاعت کا علم ہے، یہ عارضی ہوتا ہے اور زوال آمادہ، آتا جاتا رہتا ہے کبھی درست ہوتا ہے کبھی غلط۔ اس کی عارضی نوعیت کو صرف الہام اور صحیح کو علم الہام کا نام دیتے ہیں۔ علم الہام اور الہام دونوں ہی بطورِ کلی مادے میں واقع ہوتے ہیں۔ علم لدنی مستقل اور نہ زائل ہونے والا علم ہے، ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس میں غلطی شامل نہیں ہوتی اور ضروری نہیں کہ مادے میں واقع ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو سرشت اور فطرت یعنی تخلیق کی اصل میں رکھی گئی ہے جیسے جانوروں کا علم یا چھوٹے بچوں کا علم جو اپنے نفع و نقصان کے لیے ایک حصے تک محدود ہے، اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو لازمی ہے ــــ دوسری قسم تخلیق کی بُنیاد اور فطرت میں مقرر نہیں ہے بلکہ عمل کا نتیجہ ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر رحمت فرمائے اور اُسے اعمال صالحہ کی توفیق دے اور پھر ان اعمال کی انجام دہی پر اُسے ایک ایسا علم عطا کر دے جس سے وہ آدمی پہلے بہرہ مند نہ تھا[50]

خدا کا دیا ہوا علم ارادے[51] اور مکاشفات[52] کی راہ سے ہوتا ہے: گزشتہ عبارت میں ہم نے دیکھا کہ ابنِ عربی نے گوناگوں انداز میں عقل کے عجز و حرمان کا تذکرہ کیا ہے کہ وہ معرفتِ الٰہی تک نہیں پہنچ سکتی اور اس بات کو انھوں نے فکر و نظر سے مدلل کیا ہے اور مذکورہ معارف تک پہنچنے کی راہ عطیۂ خداوندی کو قرار دیا ہے؛ البتہ یہ ضرور کہا ہے کہ عقل کے لیے اس عطیۂ خداوندی کو قبول کرنے کی استعداد اور قابلیت کی کوئی حد نہیں ہے، اس کے باوجود انھوں نے دوسرے مقامات پر، اور مختلف انداز میں اسی بارے میں بحث کی ہے اور مسلسل براہینِ عقلیہ، جو مکاشفے اور ارادے سے حاصل ہوتے ہیں اور معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الٰہی کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ لکھتے ہیں: "ارادہ وہ قصدِ خالص ہے،

[illegible] انسان خدا کو راہِ مکاشفہ سے پہچانتا ہے نہ کہ عقل و برہان و مباحثے [illegible] اس طرح کی شناخت معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الٰہی کی ذیل میں ہے جس [illegible] اللہ نے فرمایا ہے: "واتقوا اللہ یعلمکم اللہ" ــــ مزید [illegible] ہیں: "اہل اللہ صاحبانِ ارادہ اور اہلِ فتوح و کشف و اعتبار و شہود ہوتے [illegible] اہلِ صدق اور محققینِ علم ہوتے ہیں۔ وہ علم جو ہمیشہ صحیح اور شک و [illegible] ہوتا ہے۔ وہ شخص جو علمِ الٰہی کو قبول کرتے ہوئے اپنی سوچ سے مدد [illegible] کی دستگیری کا طلب گار ہوتا ہے ان میں سے نہیں، وہ ان کے علوم و [illegible] بےخبر اور ان کے احوال و اذواق سے بے بہرہ ہے، نیز اس کا علم [illegible] نہیں، کبھی صحیح ہوتا ہے کبھی غلط۔ اُس کا ارادہ بھی مطلق نہیں ہوتا کیونکہ [illegible] اس چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس سے مناسبت رکھتی ہو اور جہاں [illegible] جواز موجود ہو اور جس تک طریقِ کشف و شہود سے پہنچنا ناممکن دکھائی [illegible] عقیدے کے مطابق کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہوتا جس کی معرفت کشف و شہود [illegible] ہو؛ لہٰذا ہم تو فکر و نظر کو مکمل طور پر ناروا سمجھتے ہیں اس لیے کہ فکر [illegible] اشتباہ اور اُس سے اشتغال ایک حجاب ہے[53] ــــ"

[illegible] پر زور دینے کے بعد کہ جملہ اُمور کی معرفت راہِ کشف و وجود سے ممکن [illegible] اہلِ طریق اس بات پر متفق ہیں اور صرف اہلِ نظر و استدلال[54] [illegible] مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ علمائے رسمی ہیں اور ذوق و احوال سے [illegible] اگرچہ ان میں بھی شاذ و نادر کوئی صاحبِ ذوق حکیم پیدا ہو جاتا ہے جیسے [illegible] نے اہلِ شہود ہی کی راہ اختیار کی تھی۔ اہلِ اسلام میں سے جو [illegible] کرتے ہیں وہ اس کی فلسفے سے نسبت کی وجہ سے ہے۔ ایسے [illegible] کے معنی ٹھیک سے سمجھے نہیں اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فلسفہ [illegible] اور حکمت علمِ نبوت ہے، اور حکماء وہی ہیں جو درحقیقت خدا اور [illegible] رکھتے ہیں۔ فیلسوف کے معنی ہیں حکمت سے محبت کرنے والا، اسی لیے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سوفیہ یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں اور اس میں ایک احتمال محبت کا بھی [ہے]
کیونکہ ہر عقل والا حکمت کو عزیز رکھتا ہے؛ البتہ اہلِ فکر و نظر کی غلطیاں ان کی صحیح با[توں سے]
بڑھی ہوئی ہیں۔ اس معاملے میں فیلسوف، معتزلی، اشعری یا اہلِ عقل کی دیگر [illegible]
سب برابر ہیں۔ جن لوگوں نے فلاسفہ کی مذمّت کی ہے تو اُن کی یہ مذمّت [illegible]
فلسفے کے لفظ کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے تھی کہ انھوں نے اپنی فکر [illegible]
باطل ہونے کے باوجود اس کی پیروی کی اور علمِ الٰہی اور نبوّت و رسالت کی اص[illegible]
میں غلطی کرنے کے باوجود پیغمبروں کے پیغام کی مخالفت کی۔ اگر انھوں نے [illegible]
سے طلب کی ہوتی اور طریقِ فکر پر انحصار نہ کیا ہوتا تو تمام امور اور مسائل میں [illegible]
راہ پر رہتے۔ فلاسفہ کے علاوہ مسلمان مفکّرین اور متکلّمین مثلاً معتزلہ اور اشا[illegible]
اسلام کے دفاع کی فکر کرنے میں فی الحقیقت تو درست تھے لیکن [illegible]
باتوں میں، جو اُن کی عقل نے درست معلوم نہ کیں اور اُنھیں [illegible]
سمجھا، یہ لوگ شارع علیہ السّلام کے الفاظ کی "تاویل" میں [illegible]
گئے اور نتیجتاً اشتباہ اور خطا میں مبتلا ہو گئے۔ انھوں نے یہ نہیں سمجھا کہ اللہ [illegible]
بندوں میں سے کچھ کو ایک قوّت عطا کرتا ہے جو بعض چیزوں کے بارے میں [illegible]
فیصلہ کرتی ہے وہ خلافِ عقل ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے امور میں اس [illegible]
عقل کے فیصلہ کے ساتھ موافقت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ قوّت عقل سے ما[illegible]
ہے اور اس کا وہ حکم جو خلافِ عقل ہے، ایسا ہے کہ عقل اس کے ادراک [illegible]
قاصر ہے لہٰذا انکار کر دیتی ہے اور اس پر ایمان نہیں لاتی لیکن جس بندے کو [illegible]
قوّت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی برکت سے اپنے عجز اور اس کی حقانیت [illegible]
آگاہ ہو جاتا ہے۔[۵۵]

ابنِ عربی کہتے ہیں "کسی شے کی معرفت اسی صورت میں ممکن ہے کہ ایک معر[illegible]
ایسی بھی ہو جو اس شے پر تقدّم رکھتی ہو۔ پھر ان دونوں کے درمیان ایک مناسبت [illegible]
موجود ہو۔ یہ مناسبت جنسی بھی ہو سکتی ہے، نوعی بھی اور شخصی بھی۔ چونکہ خدا [illegible]

[illegible] کی کوئی بنیاد موجود نہیں لہٰذا وہ معرفتِ سابقی کی مدد سے نہیں پہچانا
[illegible] لوگوں کے خیال کے برعکس اُس کے بارے میں شاہد سے غائب پر
[illegible] نہیں بیٹھتا۔ وہ مذکورہ بالا نکتے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ علم، معلوم
[illegible] اتصال کے مطابق مرتّب ہوتا ہے۔ جتنا معلوم اپنے غیر سے متمایز اور
[illegible] اتنا ہی متمایز ہو گا ـــــ اور ایک چیز کا امتیاز دوسری چیز سے ہے یا
[illegible] ہوتا ہے، جیسے عقل کا نفس سے امتیاز، یا پھر باعتبارِ طبیعت
[illegible] پانی سے، یا باعتبارِ ہیئت جیسے سیاہی اور سفیدی۔ یہ چیز عقلی
[illegible] کے لیے کوئی معلوم ایسا نہیں ہے کہ وہ ان تین مذکورہ جہات میں سے
[illegible] وسیلے سے اُس میں اور اُس کے غیر میں امتیاز نہ کرتی ہے۔ چنانچہ ہر وہ
[illegible] ان مذکورہ جہات میں سے کوئی ایک جہت بھی موجود نہ ہو، عقل اس
[illegible] نہیں کر سکتی اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان میں سے کوئی جہت ثابت
[illegible] عقل کسی بھی وسیلے سے معرفتِ خداوندی سے بہرہ یاب نہیں ہو سکتی، چاہے
[illegible] اور تحقیق کا ہو خواہ فکر و نظر کا ـــــ مزید برآں یہ کہ فکر، نظر اور دلیل دونوں
[illegible] بدیہیات یا تجربے کی محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ ان اصولوں اور مدرکات کے
[illegible] ادراک میں نہیں آسکتا جن کی یہ محتاج ہیں؛ چنانچہ عقل دلیل و برہان کے راستے
[illegible] خداوندی تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ فقط اتنا جانتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود
[illegible] اور دنیا اپنے وجود میں اس کی محتاج ہے، جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:
"یا ایہا النّاس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید۔"[۵۶]
[illegible] جو لوگ یہ چاہتے ہوں کہ مغزِ توحید کی معرفت حاصل کریں، انھیں چاہیے کہ
[illegible] میں آنے والی آیاتِ توحید پر نظر کریں تاکہ انھیں معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ
[illegible] کو ان آیات میں کس طرح شناخت کروایا ہے، کیونکہ کوئی شخص کسی شے
[illegible] بارے میں خود اس شے سے زیادہ علم نہیں رکھتا۔ اسی طرح انھیں یہ بھی چاہیے کہ
[illegible] تعالیٰ سے درخواست کرتے رہیں کہ وہ انھیں اپنے علم سے آگاہ اور سرفراز کرے'

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کیونکہ عقل تو اپنے بل بوتے پر اُس تک رسائی کی سکت نہیں رکھتی۔[۵۵]

معرفتِ الٰہی کے راستے میں دلیل و برہان پر کشف و مشاہدہ کی فضیلت

اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت کے ضمن میں ابنِ عربی بھی دیگر صوفیاء کی طرح کشف و مشاہدہ کے راستے کو برہان کی راہ پر فضیلت دیتے ہیں اور علمِ مکاشفہ کو بدیہی اور ناقابلِ شبہ سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ کی معرفت تک لے جانے والی دو ہی راہیں ہیں، تیسری کوئی موجود نہیں ــــــ اور جو کوئی بھی توحیدِ خداوندی کے مسئلے میں انھیں چھوڑ کر چلتا ہے، وہ منزل ... ہے۔ پہلی راہ، راہِ کشف ہے کہ اس سے حاصل ہونے والا علم، بدیہی ہے اور انسان اس علم کے کشف کے وقت اُسے اپنے اندر دریافت کرتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں دیکھتا۔ نیز وہ اس علم کو محو کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور اس علم کے لیے اپنے اندر دریافت ... حجت کے سوا وہ اور کوئی دلیل نہیں جانتا کہ اس سے سند پکڑے ــــــ اگرچہ ہمارے دوست ابو عبداللہ بن الکتانی ساکن شہر فاس کی طرح بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کشف میں انھیں دلیل بھی عطا ہوتی ہے اور مدلول بھی لیکن یہ بات ہر کشف کے لیے درست نہیں۔ کیونکہ بعض حضرات ایسے ہوتے ہیں کہ حقائق کو از راہِ شوق یا تجلّیِ الٰہی کے فیض سے بلا دلیل پا لیتے ہیں۔ یہ وہ جماعت ہے جس میں انبیاء، رُسل اور بعض اولیا شامل ہیں۔ دوسرا راستہ فکر و استدلال کے ذریعے برہانِ عقلی کا ہے؛ کیونکہ جو طریقِ کشف سے کم تر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی اہلِ نظر کی دلیل پر ایسے اشکالات وارد ہوتے ہیں جن سے دلیل کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس صورت میں ان شبہات کو حل کرنے، اشکالات کو رفع کرنے اور حقیقت کو واضح کرنے کے لیے تکلّف اور تاویل کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔[۵۶]

ابنِ عربی بھی دوسرے عرفاء کی طرح عارفین یا اُن کے الفاظ میں اہلِ حق یا اہل اللہ کے علوم کو معرفت کہتے ہیں[۵۷] اور اس راستے کو ہموار اور روشن راستہ سمجھتے ہیں اور تاکید کرتے ہیں کہ اس نوعِ علم میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اس کی دلیل غلطی سے محفوظ اور اس راہ کا مسافر حیرت سے مامون رہتا ہے۔ یہ راستہ عمل، تقویٰ اور سیر و سلوک سے حاصل ہوتا

... روشن اور اطمینان بخش ہے نہ کہ راہِ فکر و نظر جس میں خطا و اشتباہ کا احتمال رہتا ہے۔ ابنِ عربی کا عقیدہ ہے کہ "اہلِ حق" اور "اہلِ عرفان" کے خصوصی علوم کی بنیاد سات مسائل پر ہے۔ اگر کوئی شخص ان سے آگاہی حاصل کر لے تو ... اس کے لیے دشوار نہیں رہتی بلکہ حقائق میں سے کچھ بھی اس کے لیے پوشیدہ ... وہ سات مسائل یہ ہیں:-

۱۔ معرفتِ اسمائے الٰہی

۲۔ معرفتِ تجلّیاتِ الٰہی

۳۔ شرائع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے خطاب کی معرفت،

اس سہ گانہ معرفت کا مقصود یہ ہے کہ شرائعِ سماوی میں ہاتھ، پاؤں، چہرہ، ... ہنسنا اور غصہ، تردّد، رضا، تعجب، استہزاء، کوشش، بھاگنا، ٹھہرنا اور اسی قسم کی صفاتِ مخلوقات اللہ کے بارے میں بیان ہوئی ... معرفت جانتے ہیں کہ مقامِ ذات میں حق تعالیٰ تمام اوصاف و خصوصیات ... سے پاک اور بلند ہے لیکن اُس کی تجلّی اعیانِ ممکنات میں ان اوصاف و صفات ... سے متعلق کر دیتی ہے۔ اس اصول کی بنا پر شرائع تجلّیات کی دلیل ... اور تجلّیات اسمائے الٰہیہ کی؛ لہٰذا یہ سہ گونہ معرفت باہم مربوط ہے۔

۴۔ ... نقص و کمال کی معرفت:

... کے خاص عقائد میں ایک یہ ہے کہ نقصِ وجود کا سبب بھی کمالِ وجود ہے، ... اگر وجود میں کوئی کمی نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہوگا بلکہ اگر نقص کا تحقق نہ رہا تو ... رہ جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے وجودِ عالم کا کمال بیان کرتے ہوئے ... اس نے دُنیا کی ہر چیز کو اس کی خلقت عطا کی[۵۸]؛ یعنی کوئی چیز بھی اس ... نہیں کی حتیٰ کہ نقص کو بھی خلق کیا گیا، اور یہی دُنیا کے کمال پر دلیل ہے۔

۵۔ ... کی خود اپنے حقائق کی معرفت:

... مراد یہ ہے کہ انسان خود کو پہچانے اور اپنے ممکن ہونے، اپنے فقر و ذلت،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اپنی محتاجی مسکینی اور عاجزی کو اللہ کے سامنے رکھے اور یہ جان لے کہ دُنیا میں ...
اور حکم اُس کی اپنی ذات سے نہیں ہے، کیونکہ اپنی ذات میں تو وہ کچھ بھی ...
یہ چیزیں حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور اُسی کی قدرت سے ہیں، کیونکہ دُنیا میں ...
کے سوا کسی چیز کو حکم چلانے کی قدرت نہیں ——

۶۔ کشفِ خیالی کے اسباب اور عالمِ خیال متصل ومنفصل کی معرفت:

ابنِ عربی معرفتِ حق کے لیے اس ذریعۂ علم کو ایک بڑا رکن جانتے ہیں ...
کی یہ قسمیں قرار دیتے ہیں: عالمِ اجسام کا علم۔ یہاں عالمِ اجسام سے ...
عالم مُراد ہے جس میں امورِ رُوحانیات ظاہر ہوتے ہیں، احوالِ جنت کا ...
میں تجلّیِ الٰہی کا علم اور اُس تجلّی کے گوناگوں صورتوں میں بدلنے اور ظہور کر...
جسمانی صورتوں میں معانی کے ظہور کا علم، مثلاً موت بصورتِ گوسفند یا ...
شیر، خواب کی تعبیر کا علم، علمِ برزخ یعنی اُس جگہ کا علم جہاں انسان مر...
بعد سے اُٹھائے جانے تک رہیں گے وغیرہ۔

۷۔ امراض اور اُن کے علاج کا علم:

ابنِ عربی کے خیال میں یہ علم اُن مشائخ کے لیے نہایت ضروری ہے جو ...
ہدایت میں مشغول ہوں؛ کیونکہ یہاں امراض سے مُراد امراضِ نفس ہیں ...
اور ذہنی۔ نفس کے امراض کی تین قسمیں ہیں۔ امراضِ اقوال، امراضِ افعال ...
امراضِ احوال —— امراضِ اقوال یہ ہیں: غیبت، نکتہ چینی، افشائے راز ...
ایسی نصیحت جو باعثِ فضیحت ہو اور یہ صرف جاہلوں اور غرض پرستوں کا ...
ہے۔ امراضِ افعال، دکھاوے کی نماز، دکھاوے کا ترک کیونکہ یہ ریا ...
لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی اچھا کام کرنا —— یہ اہلِ اللہ کے نزدیک شرک[91] ...
امراضِ احوال یہ ہیں کہ صالحین کی صحبت اس لیے اختیار کی جائے کہ ان کی ...
طرح خود بھی صالح مشہور ہو جائے یا عشقِ نفسانی وشیطانی کو عشقِ رُوحانی ...
ربانی کی شکل میں پیش کرنا، یہ بھی امراضِ احوال میں داخل ہے۔[92]

... معرفت ہے:

... پہلے ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں کہ محلِ معرفت قلب ہے۔ اب ہم اسی چیز
... لہٰذا الگ عنوان قائم کر کے تفصیل بیان کریں گے۔ مسلمان عرفا، خصوصاً
... اور ان کے پیروکار حضرات نے قلب کو بڑے پُرشکوہ عنوانات اور خطابات
... جن سے اُن کے فکر وعرفان میں اس کے بلند مقام کا اندازہ ہوتا ہے۔[93]
... چند یہ ہیں: بیتِ حق[94]، مشعرِ الٰہی، محلِ الہام، مکانِ علم ونور، شمعِ سرا
... آئینۂ نورِ الٰہی[95]، امین آباد، گلشنِ خرم، فصیلِ محکم[96] —— ابنِ عربی اپنے
... السفرہ الی حضرت البررہ" میں قلب کو معرفتِ حقائق اور
... کا مورد قرار دیتے ہیں اور اسے بالخصوص معارفِ ربانی اور علومِ الٰہی کا مقام
... ہیں اور دوسرے تمام عرفا کی طرح تاکید کرتے ہیں کہ معرفتِ تامّہ اور عقل
... اور مقامات کا حصول تب ہی ممکن ہے جب قلب کو آلودگیوں سے پاک کر دیا جائے،
... اغیار سے خالی کر لیا جائے۔[97]

... معنوی اوصاف، بڑے بڑے نام اور غیر معمولی قوتیں جس قلب کے لیے بیان
... بدن کا وہ حصہ نہیں ہے جسے دل کہتے ہیں اور جو سینے میں بائیں طرف واقع
... ان حضرات کی اصطلاح میں ان کی اپنی وضاحت کے مطابق اس کا مدلول وہ غیر مادّی
... یا بالفاظِ دیگر لطیفۂ ربانی ہے جسے اس جسمانی قلب سے ایک طرح کا تعلق البتہ
... ہے۔

عبدالرزاق کاشانی[98]، محی الدین ابنِ عربی کے ایک بڑے شارح ہیں، وہ قلب کی یُوں
... کرتے ہیں: قلب وہ مجرد جوہرِ نورانی ہے جو رُوح اور نفس میں واسطے کا کام دیتا
... اسے نفسِ ناطقہ کا نام دیتے ہیں جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے۔ اس کا
... رُوح ہے اور اس کا ظاہر اور اس کا مرکب نفسِ حیوانی ہے۔[99]
... جرجانی[100] نے نفس کی تعریف یُوں کی ہے: ایک لطیفۂ ربانی جو اس
... سے کہ سینے میں بائیں طرف واقع ہے، تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقتِ انسانی ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہے۔ حکمار اِسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ اس کا باطن رُوح ہے اور نفسِ حیوانی اس ...
ہے۔"

ابنِ عربی کے ایک اور شارح داؤد قیصری مذکورہ بالا تعریفات ...
واضح تر اور دقیق تر تعریف یُوں کرتے ہیں: "قلب کا اطلاق نفسِ ناطقہ ...
پر ہوتا ہے۔ اس مرتبے میں نفس جب چاہے کلّی اور جزئی معانی کا مشاہدہ کر ...
وہی مرتبہ ہے جسے حکمار نے عقلِ مستفاد کہا ہے۔" اِس کے باوجود یہ چیز پیشِ ...
کہ اہلِ عرفان کی تحریروں میں عموماً اور ابنِ عربی کی عبارات میں خصوصاً "قلب ...
معانی سے زیادہ وسیع مفہوم میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ حضرات قلب کو حقیقت ...
سمجھتے ہیں جو حضراتِ خمسہ کو جامع ہے، اور اسے ہویّتِ ذات اور اسمار و صفا ...
جانتے ہیں۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قلب عدلِ الٰہی کا مظہر، احدیت کی صورت او ...
کا جامع ہے، اور زمین و آسمان بلکہ رحمتِ الٰہی سے بھی زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے ...
یہی عرشِ رحمٰن ہے اور اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور یہ آلودگیوں سے پا ...
تو پھر تمام علوم خاص کر معارفِ ربّانی اور علومِ الٰہی اس میں جلوہ گر ہو جائیں۔
احیار علوم الدّین میں لکھتے ہیں کہ طریقِ آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم ...
اور علمِ معاملہ ـــ علمِ مکاشفہ علمِ باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا۔ یہ ...
اور مقرّبین کا علم ہے اور ایک نُور ہے کہ جب قلب بُری صفات سے پاک ...
ہو جاتا ہے تو یہ اُس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ...
جاتی ہیں اور ذاتِ الٰہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی صفاتِ کا ...
دائمہ اور اسی طرح دُنیا و آخرت کی تخلیق میں اس کی حکمتیں سمجھ میں آجاتی ہیں اور نبی ...
نبوّت کے معنی، انبیار کے لیے فرشتوں کا ظہور اور وصولِ وحی کی کیفیت اور زمین ...
آسمان کے ملکوت کی معرفت نصیب ہو جاتی ہے۔ ان حقائق کے اصُول کی تصدیق ...
بعد بھی لوگ کسی ایک بُنیاد پر جمع نہیں ہوتے؛ لہٰذا علمِ مکاشفہ کا مقصود یہ ہے کہ پر ...
اُٹھ جائیں اور یہ علم رکھنے والوں کے لیے اشیار میں ظہورِ حق آشکار ہو جائے۔ یہ راستہ ...

... اور آدمی کے لیے یہ علم حاصل کرنا ممکن ہے بشرطیکہ اُس کا آئینۂ دل دُنیا کی کثافتوں
... آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ علمِ طریقِ آخرت کا مقصود اسی آلودگی سے آئینۂ دل کو
... ہے، کیونکہ یہ آلودگی اللہ تعالیٰ اور اُس کے صفات و افعال کی معرفت کے
... جاتی ہے، اور قلب کی یہ صفائی اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک نفسانی
... سے پرہیز نہ کیا جائے اور ہر حال میں انبیار کی اقتدار نہ کی جائے۔ جتنا قلب
... پاک ہوگا، اُسی قدر اُس پر حق تعالیٰ کی جانب سے مکشوفات اور انوارِ حقائق وارد
عزّ الدین محمود بن علی کاشانی اپنی کتاب "مصباح الہدایہ و مفتاح
... " میں لکھتے ہیں: "دل منبعِ علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرتِ حق کے آداب کی
... کرنے سے مشروط ہے، جیسا کہ بعض کتبِ سماوی میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
... بنی اسرائیل سے مت کہو کہ علم تو آسمان میں ہے، اُسے آسمان سے کون اُتار کر لائے
... کہ علم سمندروں کے پار ہے، کون سمندر عبور کرے اور اُسے لے کر آئے۔
... دلوں میں بٹھا دیا گیا ہے۔ میرے حضور میں صدیقوں کے اخلاق اور اہلِ روحانیت کے
... آداب لاؤ، علم تمہارے دلوں کے اندر سے خود پھوٹ نکلے گا، حتّٰی کہ تمہارے سارے
... چھا جائے گا۔"

... بھی بارہا ذکر ہوا ہے اور ذیل کی عبارت میں بھی بیان ہوگا کہ ابنِ عربیؒ نے
... کتابوں اور دیگر تحریروں میں قلب اور صفائے قلب کے بارے میں گفتگو کی ہے،
... معارفِ الٰہیہ کی تحسین کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عارف کے صفا یافتہ
... پر پیدا ہوتے ہیں اور اُن کو دیگر علوم و معارف پر ترجیح دی ہے جو فکر و نظر سے
... تے ہیں، پھر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کے اور اُن کے ساتھیوں کے علوم فکر و نظر کی
... حاصل نہیں ہوئے بلکہ فیض و موہبتِ الٰہی سے۔ اللہ تعالیٰ علی الدّوام فیّاض اور
... ہے اور قلبِ مصفّا بھی مسلسل قبولیت کی قابلیت رکھتا ہے کیونکہ جب قلب
... سے پاک ہو جاتا ہے اور تمام اغیار حتّٰی کہ فکر و نظر سے بھی خالی ہو جاتا ہے
... علمی اور معارفِ الٰہی اُس کی پاکیزگی اور خلوص کے تناسب سے اُس میں جلوہ گر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہوتے ہیں؛ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آنِ واحد میں اتنے علوم و معارف
ظاہر ہوں کہ جنھیں ضبطِ تحریر میں لانے کےلیے ایک طویل مدت بھی کافی نہ ہوسکے[81]
میں ابنِ عربیؒ کے افکار اور تعمّقِ نظر تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ دو باب
نقل کر دی جائے۔ اپنی کتاب "التدبیرات الالٰھیہ" میں جہاں اُنھوں نے
کہ عالمِ شہادت کا محرّک عالمِ ملکوت ہے اور عالمِ شہادت میں حرکت و سکون، اکل
اور کلام و سکوت جو کچھ بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ عالمِ غیب سے نمو پاتا ہے
حیوان اپنے ارادے کے بغیر حرکت نہیں کرتا اور ارادہ عملِ قلب ہے[82] اور قلب
غیب سے ہے[83]۔ یہ درج کرنے کے بعد وہ تاکید کرتے ہیں کہ حرکت اور اس
عالمِ شہادت سے ہیں اور عالمِ شہادت کا ادراک معمولاً حسّیات کے ذریعے کیا
لیکن عالمِ غیب یا تو خبرِ شرعی کے ذریعے جانا جاتا ہے یا نظرِ فکری کے ذریعے
عالمِ غیب کا ادراک بصیرت کی آنکھ سے ہوتا ہے اور عالمِ شہادت کا
کی آنکھ سے۔ جس طرح بصارت عالمِ شہادت کو اُس وقت تک نہیں دیکھ سکتی جب
اندھیرے اور اسی طرح کے دیگر پردے اُٹھ نہ جائیں اور سورج کی روشنی یا چراغ یا
کوئی اور روشنی چمکنے نہ لگے، اسی طرح بصیرت کی آنکھ کے حجابات ہوس و شہوات
میں مشغولی وغیرہ ہیں جو اُس کے اور ملکوت یعنی عالمِ غیب کے ادراک کے در
حائل ہو جاتے ہیں۔ جب انسان اپنے دل کے آئینے پر توجّہ کرتا ہے اور
ریاضات و مشاہدات سے اُسے جلا دیتا ہے، اس حد تک کہ اُس سے تمام حجاب
ہٹ جائیں اور اُس کا نور اُس نور سے مل جائے جو عالمِ غیب پر چمک رہا ہے
وہ نور جس کی روشنی میں اہلِ ملکوت دیکھتے ہیں اور وہ ایسا ہی ہے جیسے عالم
لیے نورِ خورشید۔ اس حالت میں غیب کی چیزیں اپنا آپ آشکار کر دیتی ہیں۔ بصار
اور بصیرت کے درمیان بڑا گہرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ دیوار، نزدیکی، زیادہ
اور کثیف اجسام محسوس کرنے والے اور محسوس کیے جانے والے کے درمیان آڑ بن
ہیں، کیونکہ عادتاً اس کی علّت دیکھنے والے کی کوتاہی ہے، لیکن یہ موانع بھی انبیا

رفع ہو جاتے ہیں، جیسے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا: "انی اراکم
وراء ظہری" ــــ اور یہ خرقِ عادت اولیاء کے لیے آغازِ سلوک اور ابتدائے
میں ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ مکشوف ہونے والی اوّلین چیزیں محسوسات میں
مثلاً مغرب کے کسی گوشے میں ہوتے ہوئے مکّہ میں کسی شخص کو دیکھنا یا
کرنا ــــ اس قسم کا کشف مریدوں کے ابتدائی احوال میں بہت ہوتا
عالمِ بصیرت نہیں، کیونکہ اس کے اور چشمِ بصیرت کے درمیان نہ تو مسافت
قرب و بعد، بلکہ صرف ہوائے نفسانی اور مادّی کثافت اور آلودگی
ہے کہ جب یہ مجاہدات کے وسیلے سے اُٹھ جاتا ہے تو اخبارِ غیب کا نور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۲

وجود کے مفہوم اور اُس کے مصداقات کے بارے میں ایک بحث اور ابنِ عربیؒ کے تصوف میں وحدتِ وجود کا بیان

چونکہ ابنِ عربی کے عرفانی نظام کی بنیاد وجود اور اُس کی وحدت کی معرفت ہے لہٰذا مناسب ہوگا کہ ان کے عقیدۂ وحدۃ الوجود پر بحث کرنے سے پہلے کچھ باتیں وجود کے مفہوم اور اس کے افراد و مصداقات کے بارے میں کر دی جائیں تاکہ وحدت الوجود کے بیان کی زمین ہموار ہو جائے۔

وجود کے مفہوم اور اس باب میں مختلف اقوال کا بیان

اس بارے میں کلام، فلسفہ و عرفان کی کتابوں میں چار اقوال ملتے ہیں:۔

۱۔ وجود کا مفہوم بدیہی ہے بلکہ اوّلِ اوائل، اعرفِ معارف اور بدیہیات میں بھی بدیہی ترین ہے حتیٰ کہ اس کی بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے۔ اسی لیے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بداہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے۔ البتہ ان لوگوں کی تحریروں میں اس بداہت کے بارے میں عبارتیں ملتی ہیں جو دلیل و برہان سے مشابہ تو ہیں مگر خود دلیل و برہان نہیں بلکہ انھیں تنبیہ و تائید کے درجے میں رکھا جا سکتا ہے۔ یہ حضرات وجود کی تحدید و تعریف کو صحیح معنوں میں ممکن نہیں سمجھتے تھے اور بعض حکماء اور متکلمین کی کتابوں میں وجود کی جو تعریفات اور حدود ملتی ہیں[۱]، انھیں تعریفِ لفظی یا شرحِ اسمی[۲] سمجھتے تھے ——

۲۔ وجود کا تصور بدیہی ہے لیکن اس کی بداہت پر حکم لگانا نظری ہے، یہاں دلیل و برہان

انواع علوم

علم عقل — علم احوال — علم اسرار

علم اسرار = وہبی
علم احوال = ذوقی و تجربی
علم بدیہی = فطری و جبلی
علم نظری = اکتسابی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی ضرورت پڑتی ہے[3]۔

۳۔ وجود کا تصوّر نظری ہے۔

۴۔ وجود کا تصوّر ممکن ہی نہیں تو بدیہی کہاں سے ہوگا؛ لہٰذا قولِ اوّل کو حق ماننا پڑے گا کہ مفہوم وجود بسیط ترین مفہوم ہے اور مرکّب مفاہیم کے برعکس نفس میں بلا واسطہ نمودار ہو کر ارتسام پاتا ہے، یہ ہر قسم کی ترتیب و تحدید سے دور ہے۔ نفس میں اس کا حصول آسان بھی ہے اور واضح و روشن بھی —— تمام مسلمان فلسفیوں، متکلمین اور عرفائنے اس چیز کو قبول کیا ہے اور ہم نمونے کے طور پر اُن کے اقوال و تحریرات میں سے چند یہاں پیش کرتے ہیں: مشائیانِ اسلام کے سرخیل ابنِ سینا اپنی کتاب "شفاء" میں مفہوم وجود کی بداہت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وجود کے معانی نفس میں ارتسامِ اولیٰ کے ساتھ مرتسم ہوتے ہیں اور ارتسام کی یہ قسم اُن ارتسامات سے جدا ہے جو اشیائے اعرف سے خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ بابِ تصدیقات میں کچھ مبادی اولیہ ہوتے ہیں جن کی تصدیق بلا واسطۂ غیر ضروری اور بدیہی ہے مگر اُن کے غیر کی تصدیق انہی کے واسطے ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کچھ ایسے تصوّرات بھی ہوتے ہیں جو مبادیِ تصوّرات ہیں اور بلا واسطۂ غیر تصوّر میں آتے ہیں لیکن ان کے غیر کا تصوّر ان سے وابستہ ہے، کیونکہ اگر ہر تصوّر کسی دوسرے تصوّر پر منحصر ہو اور دونوں کے درمیان کوئی ضروری اور بدیہی تصوّر نہ ہو تو اس صورت میں تسلسل یا دور لازم آئے گا جو باطل ہے[4]۔

—— اسی طرح اس نامور فلسفی نے اپنی کتاب "نجات" میں بتایا ہے کہ موجود ہر شرح کا مبدءِ اوّل ہے، اس لیے خود اس کی کوئی شرح نہیں بلکہ اس کا تصوّر بھی نفس میں بلا واسطہ طور پر پیدا ہوتا ہے اور اس کی شرح سوائے شرحِ اسمی کے ممکن نہیں[5]۔ قطب الدین شیرازی[6] نے بھی وجود کے تصوّر کو بدیہی بلکہ بدیہی ترین اور معروف ترین بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ موجود کی تعریف اور بیان میں یہ کہنا کہ "وہ یا تو فاعل ہے یا

منفعل ہے" یا یہ کہنا "یہ وہ پہلی چیز ہے جو حادث و قدیم میں منقسم ہوتی ہے" درست نہیں، کیونکہ فاعل اور منفعل کی تعریف میں موجود پر کچھ نہ کچھ اضافہ ضرور کرنا پڑے گا...... اسی طرح حادث و قدیم کی تعریف بھی وجود کے بغیر نہیں ہو سکتی، یعنی حادث وہ ہے جس سے پہلے عدم ہے، اور قدیم وہ جس سے پہلے عدم نہیں ہے[7]۔ سعد تفتازانی[8]، اسلام کے ممتاز متکلم، بھی "شرحِ مقاصد" میں لکھتے ہیں: "حق یہ ہے کہ تصوّرِ وجود بدیہی ہے اور اس بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے اور ہر صاحبِ عقل جو اس تصوّر کی طرف متوجہ ہوگا بغیر کسی کسب و اکتساب کے اس بداہت تک پہنچ جائے گا۔ حتّی کہ تمام عقلا نے متفقہ طور پر حکم لگا دیا ہے کہ کوئی شئے وجود سے بڑھ کر معروف نہیں ہے، اس حکم میں اُنھوں نے استقراء کے طریق پر اعتماد کرتے ہوئے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس طرح کا استدلال اس مطلب کے اثبات کے لیے کافی ہے —— چونکہ جب عقل اپنے معقولات میں کوئی ایسی چیز پانے میں عاجز رہ جاتی ہے جو وجود سے زیادہ معروف بلکہ اس کے برابر ہی معروف ہو تو یہ حقیقت ثابت ہو جاتی ہے کہ عقل کے نزدیک وجود تمام اشیاء سے زیادہ واضح و روشن ہے[9]۔ علاوہ ازیں صوفیوں اور عارفوں کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے شارحین و مقلدین مثلاً داؤد قیصری[10]، سید حیدر آملی[11]، صائن الدین ترکہ اصفہانی[12] اور ان کے علاوہ صدر المتألہین صدرا شیرازی[13] اور ان کے شاگرد اور پیروکار مثلاً ملا عبدالرزاق لاہیجی[14] اور ملا ہادی سبزواری[15]، سبھی نے بہت خوبصورت اسلوب اور بلیغ زبان میں اسی بات کی تائید کی ہے —— ان تمام اقوال کو نقل کرنے سے یہاں ہم اس لیے گریز کریں گے کہ عبارت زیادہ طویل نہ ہو جائے ——

وجود کا اپنے مصداقات پر صادق آنا: اس مبحث میں وارد شدہ اقوال،

عرفان، فلسفہ اور علمِ کلام کی کتابوں اور رسالوں میں وجود کے اپنے افراد اور مصداقات پر صادق آنے کے بارے میں بہت سے اقوال ملتے ہیں، جن میں سے چند اہم مختصراً نیچے نقل کریں گے:

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۔ پہلا قول یہ کہ اور تمام مصداقات کی نسبت مفہومِ وجود کی صداقت خواہ واجب کے بارے میں ہو خواہ ممکنات کے، ایک اشتراکِ لفظی ہے، بایں معنی کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شے کا وجود اُس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنی کیا ہیں: حیوانِ ناطق، وجودِ اسپ، حیوان صاہل ——— وجودِ آب: جسمِ مائع جو بالطبع بارد ہے ——— اِس بات کے قائل اکثر اشعری متکلمین[۱۶] گزرے ہیں جو وجود اور ماہیت کی عینیت کے قائل رہے ہیں، اور نتیجۃً اس بات پر اصرار رکھتے ہیں کہ وجود کا ایک ہی مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کے لیے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنی یا خصوصیت نہیں ہے[۱۷] ———

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود، واجب اور ممکن کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے، البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترکِ معنوی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ واجب کے معاملے میں وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکن کے سلسلے میں کچھ اور ——— البتہ ممکنات کی قسموں میں اس کا ایک ہی معنی اور مفہوم ہے[۱۸] ———

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاقات میں وجود مشترکِ معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک ہی مفہوم اور معنی ہے جو اُس کے جملہ مصداقات پر، خواہ واجب ہو یا ممکن، اُسی معنی و مفہوم میں صادق آتا ہے۔ یہ قول دوسرے اقوال کی نسبت زیادہ محکم نظر آتا ہے اور اکثر فلسفی، متکلم اور عارفین نے اسی کو قبول کیا ہے، بلکہ اُن میں سے چند نے تو اسے قریب اولیات[۱۹] بلکہ اولیات ہی میں شمار کیا ہے[۲۰] اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں اس کے بارے میں تفصیل سے بحث و استدلال اور تاکید و تنبیہہ کی ہے ——— اور اس کے اثبات میں اکثر نے یہ نکتہ ضرور اُٹھایا ہے کہ ہر موجود میں دوسرے موجود کے لیے مناسبت پائی جاتی ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان متحقق نہیں؛ کیونکہ یہاں ہمیں اس مبحث میں مفصل گفتگو نہیں کرنی، بلکہ صرف اِشارہ کرنا

[illegible] گفتگو مختصر کرتے ہوئے تفصیل جاننے کے خواہشمند قارئین سے [illegible] کہ وہ مزید معلومات کے لیے کلام و فلسفہ و عرفان کی کتابوں [illegible] رجوع فرمائیں[۲۱]۔ مذکورہ بالا قول کے قائلین میں جمہورِ متکلمین، فلاسفہ اور [illegible] ہیں، اور اُن کا یہ قول دیگر اقوال سے زیادہ مضبوط نظر آتا ہے؛ [illegible] وجود کے مصداقات اور افراد کے ضمن میں ایک دوسرے سے [illegible] رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ وجود کے لیے [illegible] سے کوئی فرد متحقق ہی نہیں، وجود کی کثرت حصص کے [illegible] ہوتی ہے اور حصص بھی ماہیت پر اضافی ہیں اور امورِ ذہنی؛ اس [illegible] تقیید داخل اور معتبر ہے، اور قید خارجی اور نامعتبر۔ پس ذہن [illegible] کا نہ کوئی عین ہے اور نہ کوئی اثر؛[۲۲] حتیٰ کہ ذاتِ واجب میں بھی [illegible] خیال میں ان ماہیات سے خارج ہے جن سے وجود منتزع ہوتا [illegible] ——— واجب تعالیٰ کی ماہیت کی نہایت مجہول الکنہ ہے، بلا جہت [illegible] سے غیر ہر شے کے اعتبار سے منزّہ ہے۔ دوسری طرح بیان [illegible] وجود واجب تعالیٰ کی ذات سے وجود کا مفہوم منتزع ہوتا ہے؛ ان [illegible] کے نزدیک وجوب وجود کے معنی بھی یہی ہیں۔ لیکن ممکنات کی ماہیت [illegible] اپنی مجہولیت کی جہت سے معلوم الکنہ ہیں، ایک مفہوم وجود [illegible] ہوتا ہے ——— جیسا کہ ملاحظہ کیا گیا، یہ قول وجود کی اصالتِ ماہیت [illegible] سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کے قائلین اکثر متکلمین ہیں، [illegible] کا اعتقاد ہے کہ وجود کے لیے حصّوں سے ماوراء، جو امورِ ذہنی ہیں [illegible] اپنی اضافیت اور اعتبار سے کثرت پاتے ہیں، ذہن سے خارج [illegible] فرد موجود ہے اور ایک حقیقت متحقق ——— اور وہ واجب تعالیٰ [illegible] ممکنات انھیں حصّوں سے عبارت ہیں اور اُن پر لفظِ وجود کا اطلاق [illegible] اعتبار سے ہے کہ وہ حصصِ وجود ہیں یا پھر وجودِ واجب کے ساتھ اُن

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے انتساب کی جہت سے ۔ اسی طرح ممکنات میں موجود کے معنی وجو
رکھنے والے کے ہیں ، جیسے موچی ، گوالا ، عطار ، بقال وغیرہ الفاظ ہیں
اوصاف رکھنے والوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے ، بایں اعتبار کہ ان
ان مشتقات کے مبادی سے ہے ۔ ان کے نزدیک مشتق ، شے کے
میں عام ہے ؛ کیونکہ تمام مبداءِ اشتقاق اسی پر قائم ہیں ؛ مثلاً کاتب
اس سے قائم ہے اور وہ شے جو کسی مبدءِ اشتقاق پر منحصر ہو
اور حدّاد کہ عطر اور حدید سے نسبت رکھتے ہیں اور خود مبدء سے اس طرح
ہیں جیسے وجود کا فردِ محقّق جسے ہم عینِ وجود کے معنی میں موجود کہتے
جب موجود کا اطلاق وجود پر ہوتا ہے تو اُس کے معنی عینِ وجود ہی
ہیں ؛ اور جب اس کا اطلاق ماہیت پر ہوتا ہے تو اُس کے معنی منسوب
کے ہوتے ہیں ۔ یہ قول اگرچہ تمام متألہین کے مذاق پر پورا نہیں اُترتا
"ذوقِ تألّہ" یا "ذوقِ متألہین" ہی کے طور پر شہرت حاصل ہوئی ۔ حاصل
یہ ہے کہ وجود واحد اور حقیقی ہے اور اس میں کسی طرف سے کثرت نہیں
نہ انواع کے حوالے سے ، نہ افراد کے حوالے سے اور نہ مراتب کے
جو ماہیت سے عبارت ہے تعدّد و تکثّر رکھتا ہے اور اُس کی موجودیت
محقّق سے اُس کے انتساب کے معنی میں ہے نہ کہ کسی خاص امکانی وجو
پس وجود کی وحدت اور موجود کی کثرت کے اِس قول کا لبِ لباب حقیقتاً
سے منسوب ہے جسے اصطلاح میں توحیدِ خاص الخاص کا نام دیا گیا
محقّقین میں سے بہت سے لوگ مثلاً محقق دوّانی ، قطب الدین رازی
داماد اور صدرالشیرازی اپنے فلسفیانہ افکار کے آغاز میں اس قول کے
رہے ہیں لیکن چونکہ اس قول کی بُنیاد اصالتِ ماہیت ہے ؛ لہٰذا صدرا
اصالتِ ماہیت کے قول کو ترک کر کے اصالتِ وجود کا قائل ہونے
بعد اُس کے ساتھ ساتھ ذوق التألّہ کے قول سے بھی رجوع کر لیا ، اور

ذوق التألّہ اصالتِ وجود سے مناسبت نہیں رکھتا جب کہ اصالتِ وجود ہی
نیز ذوق التألّہ اس چیز کو مستلزم ہے کہ اصالتِ وجود واجب میں
اور اصالتِ ماہیت ممکنات میں ، اور یہ چیز حکمت کے اُصول سے سازگاری نہیں
اس سے تو دو مختلف انواع تحقّق کے درجے میں ایک ہو جاتے ہیں ۔
اس بات کے قائل تھے کہ وجود کے افراد اور مصداقات متعدد ہوتے
وجود کے یہ تمام افراد خارج میں (بھی) بالاصالت متحقّق ہوتے ہیں اور
ان کی تابع ہوتی ہیں اور اُن سے منتزع ——— اس قول کے قائلین بھی دو
بٹے ہوتے ہیں ۔ ایک گروہ جو مشائیین پر مشتمل ہے یہ کہتا ہے کہ متعدد
افرادِ وجود ایک دوسرے سے متبائن ہیں اور یہ تبائن نفسِ ذات اور کلیت
ہے نہ کہ فصل ، صنف اور تشخص سے ——— جیسے فصولِ اخیرہ[۲۳] ، اور
عالیہ کا تباین ہے کہ مفہومِ وجود کے علاوہ کسی اور سطح پر باہم اشتراک نہیں
ان حضرات کے قیاس کے مطابق اگر افرادِ وجود باہم متبائن نہ ہوں تو اپنے
ازکھو بیٹھیں گے اِس طرح علت کے لیے الگ اور اس کے معلول کے لیے
ماننا ہوگا اور یوں ترجیح بلا مرجّح لازم آئے گی جو عقلاً ناجائز ہے ؛ البتہ
کلیتِ ذات سے سمجھنے میں اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر تباین فصول میں واقع ہو
سے وجود کا مرکب ہونا لازم آئے گا جب کہ دلائل کا اقتضا ہے کہ وجود
ہو ، اور اگر تباین اصناف اور مشخصات میں واقع ہو تو لازم آتا ہے کہ سب
مطلق کے اصناف یا اشخاص ہوں اور اس طرح مطلق وجود ان کی نوع ٹھہرے گا جب کہ اصولِ حکمت
کی رُو سے وجود نوع نہیں ہو سکتا ۔ مختصر یہ کہ یہ حضرات کثرتِ وجود و موجود کے قائل ہوتے ہیں اور اُن کی توحید
اصطلاحاً توحیدِ عامی ہے ۔ ۔ دوسرا گروہ پہلوی مفکرین اور صدر المتألہین صدرا شیرازی
اور ان کے پیروکاروں کا ہے جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے سبھی افراد اپنی
بنیاد میں اور عدم کو وضع کرنے والی حقیقت کے اعتبار سے مشترک ہیں اور
ان میں اسباب تشکیک مثلاً شدت و ضعف اور تقدم و تاخر کی بنا تمایز پیدا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہوتا ہے یعنی وجود حقیقتِ واحدہ ہے اور مقول بہ تشکیک، اس کے مختلف
درجات ہیں۔ ایک مرتبے میں یہ واجب ہے اور دوسرے میں ممکن ۔۔ ایک
علت ہے اور ایک میں معلول، ایک مرتبے میں مجرد ہے اور دوسرے میں
اور بالآخر ایک مرتبے میں جوہر ہے اور دوسرے میں عرض۔ حاصلِ کلام یہ کہ
میں تشکیک، تشکیکِ خاص ہے یعنی یہ کہ اس میں جو چیز مابہ الامتیاز
وہی مابہ الاشتراک بھی ہے تاکہ وجود میں ترکیب نہ لازم آئے۔ یہ بات ذہن
کروانے کے لیے اعداد، انوار اور حرکات وغیرہ کے مراتب سے استفادہ
چاہیے۔ اس قول کا حاصل وحدت فی الکثرت الوحدت اور کثرت بعض متالہین
کے قول کے مطابق ذوق التالہ کا تقاضا یہی ہے اور اسے توحیدِ اخص الخواص
کہنا چاہیے[۲۵] ـــــــ وہ لوگ جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے لیے خارج
فرد اور حقیقت متحقق ہے، وحدت الوجودی صوفیاء ہیں جن کے سرخیل ابن عربی
ہیں۔ یہ طائفہ اپنے عقیدے کو "وحدتِ وجود و موجود" کا عنوان دیتا ہے جس کے
دلائل اور معانی بہت پھیلاؤ رکھتے ہیں۔ اس باب میں کثرت سے اقوال موجود ہیں
جن میں سے بعض کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتے، محض اقوال شعری پر اساس رکھتے
ہیں لیکن ان کے ساتھ ہی کچھ ایسے اقوال بھی پائے جاتے ہیں جو ایک منفرد اور مستقل
حیثیت کے حامل ہیں۔ بہرحال مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "وحدتِ وجود و موجود" کے مطالب
اور معانی پر اجمالاً ہی سہی مگر گفتگو ضرور کی جائے تاکہ ان حضرات کے کلام کے مطالب
اور ان کی مراد صحت کے ساتھ واضح ہو جائے۔ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ ہے
کہ وحدت سے یہ حضرات وحدتِ شخصی و فردی مراد لیتے ہیں اور موجود سے حقیقت
وجود کا واجد یعنی پانے والا۔ مطلب یہ ہوا کہ حقیقتِ وجود و موجود اصلاً تو وہی
واجب تعالیٰ ہے اور اس کے ماسوا یعنی ممکنات موجود تو ہیں لیکن ان کا وجود
انتزاعی اور انتسابی ہے، بایں معنی کہ ممکنات کی مجعولیت کے بعد ہی عقل ان سے
وجود کا مفہوم انتزاع کرتی ہے۔ بنابریں جب موجود کے لفظ کا اطلاق ممکنات پر کیا

مطلب یا تو منتسب بہ وجودِ حقیقی ہوگا یا مفہومِ وجود کا پانے والا نہ کہ
۔۔۔ اسی وجہ سے یہ ٹھیک وہی قول بن جاتا ہے جو ذوق التالہ سے
۔۔۔ کے بارے میں ذکر ہوا کہ وہ اصالتِ ماہیت کے تو مطابق ہے
۔۔۔ پر انہیں اترتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وجودِ واحد سے مراد حقیقت
۔۔۔ حقیقت ہے اور وہ واحد ہے، اور اس کی وحدت بسیط
۔۔۔ کہ موجود کا مطلب ہے اس اصل اور اس حقیقت کو پانے والا
۔۔۔ کہنے سے مراد وحدتِ شخصی نہیں ہے بلکہ وحدتِ اصلی پس موجودِ واحد
۔۔۔ ہے جو مقید اور منضم ہو کر نہیں بلکہ بالذات اس دافعِ عدم حقیقت
۔۔۔ ہے۔ اس حقیقت کے مراتب، افراد اور مصداقات کثیر ہیں۔ جن کی
۔۔۔ کے معلولات کی ہے۔ اس اعتبار سے یہ قول پہلوی مفکرین نیز ملا صدرا
۔۔۔ کے اقوال کے نزدیک پہنچ جاتا ہے۔ ممکن ہے ان لوگوں کی مراد
۔۔۔ افراد و مصداقات متحقق فی الخارج ہیں اور موجوداتِ خارجی خواہ
۔۔۔، جوہر ہو یا عرض کثیر اور متعدد ہیں۔ صرف واجب تعالیٰ ہی ہے
۔۔۔ اور وجودِ حقیقی ہے یا بالفاظِ دیگر خدا صرفِ ہستی[۲۶] اور نفسِ طبیعتِ وجود
۔۔۔ یعنی جمیع ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور
۔۔۔ پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجودِ واحد سے ان کی مراد وجودِ
۔۔۔ ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے نہ کہ وحدتِ نوعی
۔۔۔ واحد سے ان کی منشا اصلِ وجود کا پانے والا ہے۔ اس طرح یہ چیز واضح
۔۔۔ کہ پہلے دو پہلوؤں سے یہ تیسرا پہلو مختلف ہے۔ پہلی شق سے اس کا
۔۔۔، جیسے کہ مذکور ہوا کہ پہلے قول کے مطابق لفظِ موجود سے مراد ممکنات میں
۔۔۔ وجودِ حقیقی یا واجدِ مفہومِ وجود؛ لہٰذا اس توجیہہ کی بنیاد پر لازم آتا
۔۔۔ ممکنات میں موجود کا مطلب موجود بہ وجودِ ظلی و تبعی ہو ـــــ ان دونوں اقوال
۔۔۔ ہے کہ قولِ دوم کے مطابق وحدت، وحدتِ نوعی ہے جب کہ قولِ اول

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی رُو سے وحدت، وحدتِ شخصی ہے۔ پہلے قول کو دیکھیں تو وجود
اس کی تشکیک، تشکیکِ خاصی ہے۔ جب کہ دوسرے قول کے مطابق
کو تعدد ہی لاحق نہیں ہے تو اطوار[۲۹] یا تشکیک[۳۰] تو دُور کی بات ہے۔ اس
پر یہ قول دیگر تمام اقوال سے ممتاز ہے اور ایک مستقل حیثیت کا حامل
یہی ہے کہ وحدتِ وجود و موجود سے عرفاء کی مُراد یہی ہے کہ اس عقید
اصالتِ وجود سے ہے نہ کہ اصالتِ ماہیت جو ذوق التألّہ میں ثابت
نیز پہلوی فلاسفہ اور صدر المتألہین ملّا صدرا کے اعتقاد کے برخلاف
وجود اور موجود کی وحدت کو شخصی بتاتے ہیں نہ کہ نوعی۔

عارفین کے قول پر وارد ہونے والے اشکالات اور اُن کا جواب

کے قول کے مطابق حقیقتِ واجب، صرفِ ہستی اور نفسِ طبیعتِ وجود
اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ چونکہ طبیعتِ وجود ہر موجود کے ساتھ
ہے؛ لہٰذا لازم آیا کہ حقیقتِ واجب تعالیٰ بھی تمام موجودات حتیٰ کہ پست
اشیاء کے ساتھ بھی ہوگی یا اُن کا عین ہوگی یا اُن کا جزو، کیونکہ وجود یا تو
ہے یا جزوِ موجود ـــــــ اس اشکال کا رَدّ اس طرح ممکن ہے کہ ایک
تو یُونہی رہنے دیا جائے اور دیگر تمام حیثیات اور اعتبارات سے صرف
مفہومِ وجود کو طبیعتِ وجود سے انتزاع کیا جائے۔ اس صورت میں
سے یہ انتزاع باعتبارِ تقیید و تعلیل دونوں ہوگا اور وجودِ اشیاء سے فقط
تعلیل ـــــــ چنانچہ ماہیات اور وجودِ اشیاء دونوں میں سے کوئی نفسِ طبیعت
نہیں ہوں گے۔ جب کہ واجب بالذات ہمارے بیان کردہ مفہوم کے مطابق
متنِ وجود اور حقیقتِ ہستی ہے اور حق تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیء"[۳۱]
مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجوداتِ اشیاء طبیعت
کے افراد و مصادیق ہوں تو واجب تعالیٰ کے لیے امثال لازم آئیں گی

متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کی مثل اور تشبیہ سے ماوراء ہے۔
اشکال کا مندرجہ بالا جواب ایک اور سوال اور ایک اور اشکال
ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اشیاء سے ماوراء ہے تو پھر اُس کی
مفہوم میں لیا جائے گا جس کے عرفاء قائل ہیں اور جس کی دلیل
آیت اور اسی طرح کی دوسری آیات اور روایات سے ملتی ہے،
حل ہو جاتا ہے کہ اشیاء کی معیت جس چیز کے لیے ثابت ہو وُہ
منبسط ہے، جسے عرفاء کی اصطلاح میں نفسِ رحمانی[۳۲]، حقِ ثانی،
وجودِ مطلق[۳۳] سے تعبیر کیا جاتا ہے ـــــ یہ حقیقتِ وجود اور واجب تعالیٰ
شے ایک اعتبار سے عینِ شے ہوتا ہے؛ اگرچہ دوسرے اعتبار
بھی ہے۔ لہٰذا اشیاء کے ساتھ وجودِ حق کی معیت کا قول درست
معلو" اور اس طرح کی دوسری آیات کے یہی معنی ہوں گے، مگر
سامنے آتی ہے کہ آیا وجودِ ظلّی طبیعتِ وجود میں سے ہے یا
طبیعتِ وجود سے ہے تو لازم آئے گا کہ طبیعتِ وجود کی بھی کوئی
پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ اس سے ماوراء ہے کہ اس کی کوئی
اور اگر یہ طبیعتِ وجود سے نہیں ہے تو پھر کس طرح ایک پہلو سے یہ
واجب ہے؟ اور حق تعالیٰ اس وجودِ ظلّی کی معیت کی جہت سے
وجود سے نہیں ہے، تمام اشیاء کے ساتھ معیت کیسے رکھتا ہے؟ اس
جواب بھی یُوں دیا جا سکتا ہے کہ طبیعت سے مُراد وجودِ صرف ہے اور
ہے لیکن وجودِ صرف نہیں۔ بنا بریں طبیعتِ وجود کے دو مرتبے ہیں:
ـــــــ اوّلاً طبیعتِ وجود من حیث ہی ہی[۳۵] ہے جو وہی بالذات
ہے کہ بوجوبِ ازلی موجود ہے، یہ مرتبہ مخفیت ہے۔ دوسرا وجودِ عام
علمی میں اعیانِ ثابتہ اور خارج میں فی الاشیاء منبسط ہے اور جیسے کہ ابھی
اسے مختلف عنوانات یا مختلف ناموں سے معنون کیا گیا ہے مثلاً نفسِ رحمانی،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حقِ ثانی وغیرہ ، یہ طبیعت وجود کا مرتبۂ غیرِ محض ہے جو ایک پہلو سے [illegible]
اور دوسرے سے غیر —— عینیت کی جہت سے وحدت کو ثا[illegible]
اور غیریت کے رُخ سے کثرت کو ۔ وحدت کے اعتبار سے توحید [illegible]
ہے اور اقتضائے کثرت کے مطابق احکامِ واجب و ممکن ، نزول [illegible]
معاد ، ملل و ادیان اور شرائع و احکام کے اختلاف پر دلالت کرتا [illegible]
یہ کہ عارفین کی بیان کردہ وحدت ، وحدتِ شخصی ہے یعنی یہ کہ حق تعالیٰ [illegible]
وجود ہے نہ موجود ۔ اور وجوداتِ امکانی حق تعالیٰ ہی کے ظہور یا شیون [illegible]
یا نسبتیں یا اعتبارات ہیں ، جیسے کہ کہا گیا "موجود توئی علی الحقیقہ ۔ باقی [illegible]
اعتبارات" (فی الحقیقت موجود تو تو ہی ہے باقی بس تیری سند اور اعتبا[illegible]
ہیں) —— پس اس قول کی بُنیاد پر کہ وجودِ صرفِ حقیقی اور ذات [illegible]
واجب تعالیٰ ہے جو مفہومِ وجود کا بالذّات مصداق ہے ، اور چونکہ ذا[illegible]
تحقق و عینیت کی حیثیت رکھتی ہے ۔ سو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے متحقق [illegible]
کسی علّت کی حاجت نہیں ، اور چونکہ اللہ تعالیٰ مفہومِ وجود کا بالذّات [illegible]
ہے اور یہ مفہوم تمام غیریتوں اور حیثیتوں کی نفی کے بعد اس سے منتز[illegible]
اسی پر محمول کیا جاتا ہے ، اور کیونکہ حملِ ذاتِ شے بر شے ضرورتِ ذاتی [illegible]
ہے اسی لیے مفہومِ وجود کا ذاتِ حق پر محمول ہونا بھی ضرورتِ ذاتی ہے اور [illegible]
حق تعالیٰ کی ذات ، ذاتِ وجود ہے اور اس کے لیے ہے لہٰذا وجود کے علاوہ کوئی [illegible]
نہیں پس وہ بسیط ہے ، نیز اُس کی ماہیت اس کی انیت کا عین ہے [illegible]
"کان اللہ ولم یکن معہٗ شیئاً والآن کما کان"[۳۶] کتنا درست ہے [illegible]
چونکہ اللہ تعالیٰ صرفِ وجود اور ہستیٔ محض ہے لہٰذا واحد ہے ، کیونکہ "صرفِ شے [illegible]
تعدد اور تکرار محال ہے لیکن اس کے باوجود وہ ممکنات میں ظہور کرتا ہے اور [illegible]
ہے ۔ تمام ممکنات اُسی کی ذات کے شیون ، اظلال اور تجلیات ہیں[۳۷] اور اُن کا [illegible]
اعتباری اور ضمنی ہے اور ممکنات وجود کا بالعرض مصداق ہیں ۔

——

[illegible] حق تعالیٰ وجودِ مطلق ہے اور بلا شرط ہے

جیسا کہ مذکورہ بالا مباحث سے واضح ہُوا ، نیز جس کی تائید بزرگانِ حکمت و عرفان
[illegible] اقوال اور عبارات سے بھی ہوتی ہے کہ وحدت الوجودی عرفاء کے اعتقاد میں
[illegible] ہستی سے عبارت ہے اور وجودِ مطلق و محض ہے[۳۸] جو ہر طرح کی کثرت
[illegible] بالا ہے اور ہر قسم کی تعریف ، توصیف ، نام ، تعلق ، حکم اور نسبت
[illegible] ہے ۔ وہ نہ کلّی ہے نہ جزوی ، نہ خاص ہے نہ عام بلکہ تمام قیود حتّٰی کہ
[illegible] اطلاق سے بھی باہر ہے ۔ ہر وہ چیز جو وجود رکھتی ہے اس میں اسی کا ظہور اور اسی
[illegible] کا ہے مرتبۂ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں جلوہ گر
[illegible] اشیائے ذہنی اور اعیانِ خارجی میں ظاہر ہوتا ہے ۔ خلاصہ یہ کہ کوئی موجود
[illegible] اور ظہور سے بے بہرہ نہیں ۔ اگر بے بہرہ ہوتا تو وجود سے متصف نہ ہو سکتا ؛
[illegible] کی یا دو ہانی ضروری ہے کہ بایں ہمہ ذاتِ حق ممکنات اور مخلوقات سے
[illegible] اور ماوراء ہے اور اپنی ذات میں قائم ہے ، اور جو کچھ ماسوی اللہ ہے وہ اسی کے شئون و اعتبارات اور
[illegible] تجلیات ہیں ۔ وحدت الوجودی صوفیاء نے یہ حقیقت از راہِ ذوق و کشف
[illegible] ہے تاہم اُس کے ثبوت میں اُنھوں نے دلائل بھی دیئے ہیں جو مندرجہ
[illegible]

[illegible] اول : اگر حق تعالیٰ وجودِ مطلق نہ ہو تو یا تو عدم ہوگا یا معدوم ۔ یا موجود ہوگا (موجود یعنی شئے وجود یافتہ) یا وجودِ مقیّد —— پہلے دو احتمالات بداہتہً
[illegible] ہیں ، کیونکہ عدم اور معدوم کی تاثیر بالبداہت محال ہے اور اہلِ حکمت نے
[illegible] معلول کا عدم علّت کے عدم کی وجہ سے ہے ۔" یہاں مُراد عدمِ تاثیر ہے
[illegible] عدم —— تیسرا احتمال کہ حق تعالیٰ موجود سے عبارت ہے ماقبل بیان شدہ
[illegible] کے مطابق باطل ٹھہرتا ہے ، کیونکہ موجود کی موجودیت اُس کی وجہ سے ہے
[illegible] کا غیر ہے اور ہر وہ چیز جس کی موجودیت اُس کا غیر ہو واجب الوجود نہیں
[illegible] ، چوتھا احتمال کہ وجودِ حق وجودِ مقیّد ہے ، بھی درست نہیں ، کیونکہ اگر فرض کیا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جائے کہ واجب، وجود اور قیود ہر دو سے عبارت ہے تو اس صورت میں مرکب
گا اور اگر تنہا وجود سے عبارت ہے تو قیود میسر نہ ہوں گی، اور واجب اسی
بلاقید ہی کو تو کہتے ہیں۔ یہی مدعا ہے —— اور اگر واجب صرف قیود سے
ہو تو وجود یا اس کا عارض ہو گا یا معروض۔ اگر عارض ہوا، اور واجب کو ہم نے
کیا تو واجب اس کا معروض ہو گا، پس لازم آیا کہ وجودِ واجب خارج میں معلول
گا جس سے واجب کے لیے خلف و امکان ثابت ہو گا —— اگر واجب
ہوا اور وہ قید جسے ہم نے واجب فرض کیا، اس پر عارض ہو تو پھر یہ لازم آئے
نفسِ واجب خارج میں معلول اور محتاج ہو، کیونکہ جیسے کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ
مبحث عروضِ خارجی سے متعلق ہے اور عروضِ خارجی واجب کے لیے خلف
کو مستلزم ہے۔

دلیل دوم: اگر وجودِ مطلق حق تعالیٰ کی حقیقت نہ ہو تو اس سے یہ ضروری
کہ وہ خاص وجود کا عین ہو یا خارج میں اس پر زائد ——
شق میں خارج کی قید اس لیے لگائی ہے کہ زیادت فی العقل کو عینیت
قائلین بھی قبول کرتے ہیں) اور دونوں ہی غلط اور باطل ہیں۔ لازم اول یعنی
وجودِ خاص سے عینیت رکھنا اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر خصوصیت کی بنا
کے اپنے اندر ہے تو وجودِ واجب کے لیے مرکب لازم آئے گا اور اگر اس کا
خارج میں ہے تو واجب وہی وجودِ محض و مطلق ہوگا؛ اور خصوصیت اس کو
ہونے والی صفت ٹھہرے گی۔ لازم دوم اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خا
میں وجودِ خاص پر زائد کہنا چند محالات کو مستلزم ہے مثلاً خارج میں وجود کا
پر تقدم اور وجود کا تعدد بلکہ لاتناہیت، جب کہ ہم نے اس کی وحدت
کی تھی۔

دلیل سوم: صورتیں معانی و حقائق کے آثار ہیں اور حقائق ان میں تاثیر کرنے وا
مثلاً جیسے اطباء مختلف علامات کے واسطے سے صحت و مرض

ہیں، دوا شناخت کرنے والے دوا کے رنگ، بُو اور مزے سے دوا کے
ہیں اور صاحبِ فراست علما مخلوق کے ظاہر سے اُن کے اخلاق،
تے بوجہ لیتے ہیں —— اسی لیے وجدان سب دلیلوں سے قوی
حرکت ظاہر معلول ہے اور تاثیرِ باطنی اس کی علت۔ عام اس سے کہ
علت کے ہونے کا علم ہو یا نہ ہو —— جب یہ بات طے ہو گئی کہ حقیقت
میں مؤثر ہے تو پھر آثارِ عام حقائقِ عامہ شاملہ پر مبنی ہوں گے اور یہ اس امر
ہے کہ حقیقتِ مؤثر ہی تمام موجودات کی حقیقت ہو جو ان سب کو شامل اور
کے لیے عام ہو اور یہی وجودِ مطلق کی حقیقت ہے۔

...ہارم: وجودِ مطلق موجود ہے۔ ایک صحیح اور بدیہی قضیہ ہے کیونکہ
حملِ شئے من الشئے ضروری ہے اور سلبِ شئے عن الشئے
چنانچہ وجودِ مطلق کا ہونا ضروری ہے اور نتیجۃً واجب —— کیونکہ جس کا ہونا
ہو وہ واجب ہے۔ اور چونکہ تعددِ واجب محال ہے لہٰذا واجب ایک ہی
اللہ تعالیٰ ہے ——

...: اگر وجودِ مطلق موجود نہیں ہوگا تو معدوم ہوگا، ورنہ بدیہیاتِ عظیمہ کا
غلط ہونا لازم آئے گا اور علمیات پر اعتبار اٹھ جائے گا۔ پس اس
میں اگر معدوم کے معنی متصف بالعدم کے لیے جائیں تو وجود کا عدم کے
اتصاف اور اس کے نتیجے میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔ اگر معدوم کے
سراسر مرتفع کے ہوں تو اس سے وجودِ مطلق کا ارتفاع اور نتیجۃً ہر وجود حتیٰ کہ
واجب کا بھی ارتفاع لازم آئے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے مطلق انسانیت کے
ارتفاع کا مطلب ہے ہر انسان کا ارتفاع، کیونکہ جب وجودِ واجب کا ارتفاع
ہے تو وجودِ مطلق کا ارتفاع بھی ممتنع ہوگا اور وہ چیز جس کے وجود کا ارتفاع
ہوگا، واجب الوجود ہوگی۔ پس وجودِ مطلق وہی وجودِ واجب ہے اور وجودِ واجب
وہی وجودِ مطلق ——

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فلاسفہ اور متکلمین کی ایک جماعت نے اس بات کو رد کیا ہے کہ وجود
حق ہے۔ اِس باب میں اُن کے اُٹھائے ہوئے اعتراضات اور شبہات کا
لینا مناسب بلکہ ضروری ہے:

شبہ اوّل: مطلق فقط ذہن میں تحقّق رکھتا ہے، خارج میں نہیں جب
کا وجود خارج میں بھی واجب اور متحقّق ہوتا ہے۔ یہ شبہ وا
والوں میں ابنِ تیمیہ[39] بھی ہیں جو صوفیا کے عموماً اور محی الدین ابنِ عربی رح کے خصوصاً
مخالف ہیں[40]۔ رسالہ التدمیریہ میں لکھتے ہیں کہ وجودِ مطلق لبشرطِ اطلاق صرف ذہنی وجود اور تحقّق
ہے اور اعیان میں اس کا تحقّق ممتنع ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ حقیقتِ مطلق کی
ہیں (۱) لابشرط اور (۲) موردِ اطلاق اور ماخوذ بشرطِ لا۔ معترضین کو ان دونوں میں اشتباہ ہوا ہے جبکہ دونوں
درمیان بین فرق موجود ہے۔ حقیقتِ مطلق جو موردِ قیدِ اطلاق ہو، صرف ذہنی
رکھتی ہے اور خارج از ذہن نہیں پائی جاتی۔ حتیٰ[41] کہ اس سے وجودِ خارجی کے
کی بھی نفی کی جاتی ہے۔ جب کہ "حقیقتِ مطلق لابشرط" خارج میں موجود اور متحقق
ہے، خواہ افراد کے پیکر میں یا مرایا و مظاہر کی صورت میں یا مناظر و مراتب
تعینات میں۔ اسی لیے عارفِ کامل صدر الدین قونیوی نے نصوص اور مفتاح
کے بعض نسخوں میں لکھا ہے: "ولایتمیز لنا ظاہر الا فی منظور" مقصود
ہے کہ حقیقتِ مطلق مظہرِ مشہود میں متمیز ہوتی ہے۔ ابھی یہاں اُس کے موجود
ہونے کا ذکر نہیں اور حقیقتِ کلی کے افراد میں تحقّق کا مطلب یہ ہے کہ وہ گا
ایک تعیّن سے اتصاف رکھتی ہے اور کبھی دوسرے تعیّن سے متصف ہوتی
ہے۔ اور اس کے یہ تعینات اس چیز کا اقتضا نہیں کرتے کہ وہ متعدد اشیا
میں ڈھل جائے۔ جیسے ایک ہی شخص کے مختلف بلکہ متضاد احوال اس بات کو لازم نہیں
کرتے کہ شخص بھی متعدد ہو۔ اس بات پر یہ اشکال یا اعتراض پیش کیا جا سکتا ہے کہ واجب
بالذات شے کیونکر دانائی اور نادانی، ناتوانی اور توانائی، احتیاج اور بے نیازی
جیسی متضاد صفات سے متصف ہو سکتی ہے؟ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ

کلی کو اور شاہد پر غائب کو قیاس کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ درست
متعدد اور متضاد اوصاف سے متصف ہونا جزئی اور زمان و مکان
جسمانی کے لیے تو محال ہے لیکن کلی[42] کے لیے اور واحد غیر جسمانی کے
زمان و مکان سے بالا ہے، اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل نہیں —
کے قول کے مطابق جو شے مکانی اور زمانی نہ ہو اُس کے لیے زمان و مکان
برابر ہوتی ہیں اور زمان و مکان کسی بھی لحاظ سے اُس کی ذات
اعتبار نہیں رکھتے[43]۔

شبہ دوم: اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ عام، خاص کے ضمن میں تحقّق حاصل کرتا ہے
تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اپنے غیر کے ضمن
نتیجتاً اپنے غیر کا محتاج اور اُس پر منحصر ہو جائے اور یہ محال ہے۔ اس
انھوں نے اس طرح رد کیا ہے کہ وہ امر جو مقامِ تحقّق میں قید اور
محتاج بلکہ ان پر موقوف ہے، اُس کی ماہیت اور ہویت غیر وجود سے ہے
جس کا وجود اُس کا عینِ ذات ہے، لہٰذا ذاتی اور ضروری اور واجب
کے عدم کا مطلب ہوگا نفس سے نفس کا سلب ہو جانا جو ممتنع ہے۔
کی ذات کسی چیز حتیٰ کہ تعینِ اول یعنی احدیت پر بھی منحصر نہیں ہے اگرچہ
کمالاتِ اسمائی کی جہت سے مظاہر پر قیام رکھتی ہے؛ تاہم یہ قیام
شرطی ہے نہ کہ توقفِ علّی[44]

شبہ سوم: تیسرا شبہ یہ ہے کہ اگر وجودِ مطلق واجب ہوگا تو اس سے لازم
آئے گا کہ ہر وجود حتیٰ کہ نجاست اور خنازیر کا وجود بھی واجب
اس شبہے کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ ممکنات وجودِ حق کے
اُس کا عین نہیں ہیں، اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ممکنات کا وجود ظلی
ہے، ذاتی اور اصلی نہیں۔ بناء بریں وجودِ ذاتِ واجب کے وجوبِ ذاتی
ظہورات و اظلال کے وجود کا وجوبِ ذاتی لازم نہیں آتا۔ کیونکہ وجود کا وجوب خود

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ذات کا مقتضا ہے نہ کہ اُس کے ظہورات و اظلال کا ــــــ اور اگر ظہورات و اظلال کا وجود بھی وجوب رکھتا ہے تو وہ وجوب بالغیر ہے جو ذاتِ واجب تعالیٰ کے وجوب بالذات سے الگ ہے ــــــ

شبہ چہارم: چوتھا شبہ یہ ہے کہ وجود خود موجود نہیں ہے۔ جیسے کہ کتابت کاتب نہیں ہے اور سیاہی سیاہ نہیں ــــــ الوجود موجود کے قضیے میں مُراد وجود ہے نہ کہ صاحبِ وجود، لیکن الواجب موجود کے قضیے میں صاحبِ وجود ہے نہ کہ وجود ــــــ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ موجود وہ ہے جو وجود رکھنے والا، یہ نہیں کہ وجود اُس سے صادر ہوا ہے ــــــ یعنی موجود صاحبِ وجود ہے مصدرِ وجود نہیں۔ اسی طرح کاتب، کتابت کرنے والا ہے نہ کہ مصدرِ کتابت، ورنہ فانی کو مصدرِ فنا اور متقدم کو مصدرِ تقدم ماننا پڑے گا؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ موجود میں وجود کو بہرحال عمومیت اور ہمہ گیری حاصل ہے، چاہے وجود زائد ہو یا غیر زائد، خارجی ہو یا ذہنی، لیکن وجود خود اپنے لیے زائد نہیں ہے، کیونکہ شئے سے اس کی شیئیت کا سلب ہونا محال ہے ــــــ [illegible] میں نفسِ شئے سے سلبِ شئے ممتنع ہے۔ شئے کو خود اسی شئے پر محمول کرنا ضروری، اسے حمل اوّلی ذاتی کہتے ہیں، جیسے "انسان انسان ہے"، اسی لیے فلاسفہ واجب کے مرتبے میں اور اشاعرہ ہر موجود میں ذات اور ماہیت کے ساتھ وجود کی عینیت کے قائل ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ "الوجود موجود" کے قضیئے سے مُراد یہ ہے کہ وجود موجود کی ماہیت کا عین ہے اور ہر وہ چیز جو عینِ موجود ہے اُسے موجود ہی کہا جائے گا۔

شبہ پنجم: وجودِ مطلق واجب، ممکن، قدیم اور حادث میں منقسم ہے۔ وہ امر جو شئے میں بھی پایا جائے اور اس کے غیر میں بھی، سرے سے عینِ شئے نہیں ہوگا، کجا یہ کہ ممکن و واجب اور حادث و قدیم میں منقسم ہو ــــــ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجوب و امکان اور حدوث و قدم وجود کے شئون اور اس کی نسبتوں یعنی موجودات کے نام ہیں نہ کہ ذاتِ وجود کے ــــــ لہٰذا مذکورہ بالا تقسیم [illegible] وجود کی نسبتوں کی تقسیم ہے اُس کے نفس اور ذات کی نہیں۔

شبہ ششم: [illegible] وجود اپنے مختلف تعینات اور مظاہر میں کثرت کا حامل ہے۔ جو امر متکثر ہوگا وہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ واجب کے لیے [illegible] ضروری اور بدیہی ہے ــــــ

جواب: جو کچھ متکثر اور متعدد نظر آتا ہے یہ سب وجود کے شئون اور اُس کی [illegible] ہیں نہ کہ اس کا عین، کیونکہ وجود، ماہیات کے ساتھ انضمام کی صورت [illegible] وجود نہیں ہے بلکہ یہ ہمیشہ اور بہرحال وجود ہی رہتا ہے، چاہے کسی خاص [illegible] کے واسطے سے بے نام ہی رہ جائے[۴۶] ــــــ پس وجود اپنی ذات میں تمام [illegible] اور شئونات کے باوجود واحد بالشخص ہے اور تعینات کی کثرت سے [illegible] والا تعدد اور تکثر موجودات اور موجودیات یعنی وجود کے شئونات اور اُس کی نسبتوں پر وارد ہوتا ہے نہ کہ نفسِ وجود پر ــــــ

شبہ ہفتم: موجودات پر وجود کا اطلاق تشکیک[۴۷] کے ساتھ ہوتا ہے۔ وجود فی العلت، معلول کے مقابلے میں اقویٰ، اقدم اور اولیٰ ہے؛ حالانکہ واجب [illegible] کی بنیاد پر تشکیک کا حامل ہونا محال ہے، کیونکہ مشکک[۴۸] امرِ زائد ہے اور [illegible] نفسِ وجود عینِ وجود نہیں ہو سکتا ــــــ

جواب: تشکیک قابلیات یا وجود کی ذاتی اور عرضی جہتوں کے اختلاف کی [illegible] نسبتِ وجود میں واقع ہوتی ہے نہ کہ نفسِ وجود میں، جیسے تعدد اور تکثر وجود کی نسبتوں میں وارد ہوتا ہے اس کی ذات میں نہیں ــــــ

شبہ ہشتم: واجب اور ممکنات میں وجود کا معنوی اشتراک دلیل و برہان سے ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وجود کا تحقق یا تو کسی [illegible] وجود کے واسطے سے ہوگا جو زائد ہے یا خود نفسِ وجود سے، اور جس رنگ میں بھی متحقق ہوگا، اُس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی میں نہیں ہوگا۔ نتیجتاً [illegible] معنوی باقی نہ رہے گا اور یہ چیز فرض اور برہان کے خلاف ہے ــــــ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جواب : اشتراک کو نسبتِ کلّی کے لیے ثابت کیا جاتا ہے ورنہ وہ حقیقت
اپنی ذات میں مخلوقات سے بے نیاز ہے۔ علاوہ ازیں گزشتہ سطور میں وجود
کی تصویر "مالہ الوجود" سے کی جا چکی ہے اور یہ وجودِ زائد اور نفسِ وجود دونوں
کو شامل ہے اور اس تفسیر سے سب کے درمیان اشتراکِ معنوی حاصل ہو جاتا ہے

شبہِ نہم : وجود کے ماہیت پر زائد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم ماہیت کا
تعقل کرتے ہیں، جب کہ اس کے وجود میں شک کرتے ہیں؛ چنانچہ
معقول غیر معقول کا مغائر ٹھہرا۔ یہی دلیل وجودِ واجب میں بھی جاری ہو گی، اور
اس کی بنا پر وجودِ واجب بھی اس کی ذات کا عین نہیں ہو گا ——

شبہِ دہم : وجود یعنی کونِ عام معلوم بلکہ بدیہی چیز ہے جبکہ حقیقتِ واجب غیر معلوم ہے پس وجود حقیقتِ واجب نہ ہوا —— [49]
ان دو شبہات کا جواب یہ ہے کہ ماہیتِ وجود کی کنہ
کا تعقل ممکن نہیں چہ جائیکہ اُسے بدیہی کہا جائے۔ بدیہی صرف وہی مفہوم وجود ہے
علاوہ ازیں، کون، کائنات سے وجود کی نسبت سے عبارت ہے یعنی اُس کے مظاہر
سے نہ کہ اُس کی حقیقت سے؛ یہاں تک کہ اس کو وجود سے موسوم کرنا بھی سمجھانے
کے لیے ہے، اس لیے نہیں کہ وجود اس حقیقت کا اسمِ حقیقی ہے —— [50]

تمثیل و تشبیہِ وجود بہ نور : صُوفیہ نے وجودِ حق کی حقیقت اور مراتبِ وجود کو بیان کرنے کے لیے وجود کو نُور سے تشبیہ دی ہے،
اس تمثیل کو استعمال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "باعتبارِ نورانیت اشیائے نورانی
کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ وہ ہے جس کا نور غیر سے مستفاد ہے، جیسے کہ
روئے زمین آفتاب کے مقابل ہو کر اس کی شعاعوں سے روشن ہو جاتا ہے۔ یہاں
بھی تین امور ہیں: ایک روئے زمین، دوسری وہ شعاع جو اس پر چمک رہی
ہے اور تیسرا روئے ارض کا سورج کے رُوبرو ہونا۔ بلاشُبہ یہ تینوں امور ایک دوسرے
سے متغائر ہیں، اور پھر روئے زمین پر سے شعاع کا زائل ہو جانا ایک واقع ہے ——
دوسرا مرتبہ وہ ہے جس میں نور اس کی ذات کا اقتضا ہے جیسے نورِ آفتاب

[illegible] کے مطابق خود آفتاب نور کا مقتضی اور مستلزم ہے۔ اس مرتبے میں دو
[illegible] گی، ایک جرمِ آفتاب اور ایک نورِ آفتاب۔ جرمِ آفتاب موجود ہے
[illegible] آفتاب اور جرمِ آفتاب ایک دوسرے سے متغائر ہیں، لہٰذا جرمِ آفتاب
[illegible] کا جدا ہونا جائز ہے گو واقعۃً نہ ہو۔ تیسرا مرتبہ وہ ہے کہ اپنی ذات سے
[illegible] ظاہر ہو نہ کہ اُس نور سے جو زائد بر ذات ہے، اور اُس کی مثال
[illegible] ہے جو بذاتِ خود روشن اور ظاہر ہے نہ کہ کسی اور نُور سے۔ اس مرتبے
[illegible] کی نگاہوں پر عیاں ہے اور دیگر چیزیں بھی اپنی اپنی قابلیت
[illegible] سے اسی کے واسطے سے ظہور پاتی ہیں۔ نورانیت میں کوئی اور
[illegible] تک نہیں پہنچتا اور کوئی مرتبہ اس سے بالاتر نہیں —— جب یہ
[illegible] مثال محسوسات میں متصور ہو گیا تو پھر یہ جان لینا چاہیے کہ وجود میں بھی
[illegible] معنوی ہے۔ یہ مراتب لائقِ تعقل ہیں۔ پہلا مرتبہ اس وجود کا ہے جو
[illegible] ہے مثلاً ماہیاتِ ممکن کا وجود جن میں تین چیزیں متحقق ہیں: (۱) ذات
[illegible] (۲) وجودِ مستفاد از غیر اور (۳) وہ غیر جو ان ماہیات پر وجود کا
[illegible] اور بلاشبہ اس قسم کے موجود سے وجود کا انفکاک نہ صرف یہ کہ جائز ہے
[illegible] ہے —— مرتبۂ دوم یہ ہے کہ وجود ذات کا اقتضا ہو، اس طرح کہ
[illegible] کا جدا کرنا محال ہو۔ واجب الوجود کا وجود اسی قبیل سے ہے۔ جمہور
[illegible] رائے کے مطابق اس مرتبے میں دو چیزیں ہیں، ایک ذاتِ واجب اور
[illegible] وجود اس ذات کا مقتضا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس طرح کے موجود سے
[illegible] انفکاک اس کی ذات کے پیشِ نظر محال ہے تاہم چونکہ ذات اور وجود باہم
[illegible] لہٰذا ان دونوں میں انفکاک کا تصور ممکن ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ موجود
[illegible] اُس کا عینِ ذات ہو اور اس کا وجود ذات سے مغائر نہ ہو۔ اس کی مثال
[illegible] وجود ہے جو بالذات دافعِ عدم ہے۔ چنانچہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں
[illegible] دوری حقیقتِ وجود کی غایت ہے اور کوئی چیز عدم سے اتنی بعید

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

نہیں جتنا کہ وجود ۔ چونکہ نور اپنی غایت اور ظلمت سے دُوری کا نام ہے اور
سے نور جتنی بعید چیز کوئی نہیں، اور چونکہ نور اپنی ذات سے نورانی ہے
محال ہے کہ نور تاریک یا ظلمت زدہ ہو، چنانچہ حقیقتِ وجود اس کی ذات
ہے اور یہ ناممکن ہے کہ اُس پر عدم طاری ہو سکے اور وہ نیست و نابود ہو
خلاصہ یہ ہے کہ اس مرتبے میں ایک تو وہ چیز ہے جو خود موجود ہے، اور وہ
وجود ہے، اور دیگر اشیا بھی اُس کے وسیلے سے موجود ہیں اور اپنی اپنی
کے مطابق اس سے بہرہ مند ہوئی ہیں۔ جیسے کہ پہلے مذکور ہوا، نور خود
آپ سے روشن ہے اور دیگر اشیا اُس کی وجہ سے۔ اور چونکہ اس مرتبے میں
اور وجود میں اتحاد پایا جاتا ہے لہٰذا ان دو میں انفکاک کا تصور محال ہے اور
موجودیت اس سے بالاتر اور کوئی مرتبہ نہیں۔ صوفیہ کے مسلک کے مطابق
مرتبۂ واجب الوجود ہے جو موجودِ مطلق اور حقیقتِ وجود سے عبارت ہے
کہتے ہیں کہ منہاجِ عقل سے وراء ایک اور بھی اندازِ علم اور طریقِ مشاہدہ
مکاشفہ موجود ہے جس سے چند ایسی چیزیں مکشوف اور مشہود ہوتی ہیں کہ
ان کے ادراک سے عاجز ہے اور اس اندازِ علم میں یہ بات طے شدہ ہے
حقیقتِ وجود عینِ واجب الوجود ہے —— وہ نہ کلی ہے نہ جزئی،
ہے نہ خاص، بلکہ تمام قیود سے بَری ہے، اس حد تک کہ قیدِ اطلاق سے بھی
ہے۔ یہ ایسی ہی بات ہے جو فلاسفہ نے کلّی طبیعی کے بارے میں کہی ہے
یہ حقیقت، وجود رکھنے والی تمام اشیا میں ظہور کرتی ہے اور ان پر تجلی
ہے اور اس حقیقت کا پرتو اشیائے موجود پر پڑتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ اس کا
وجود اشیاء کو عارض ہو جائے یا اُن کے احوال و عواقب میں بدل جائے۔
ذاتِ واحدہ جو حقیقتِ وجودِ مطلق ہے، اعتباری قیود و تعینات کے راستے
لباسِ کثرت میں ظہور کرتی ہے؛ لہٰذا اس کی وحدتِ حقیقی میں کثرت کا شائبہ
راہ نہیں پاتا، نہ اُسے انقسام لاحق ہوتا ہے؛ جیسے کہ واحد، اعداد کا مبدء

ہے اور اعداد میں اسی کا ظہور ہے اور خود یہ کسی اعتبار سے بھی انقسام پذیر
نہیں، اور جیسے کہ اعداد کی یہ کثرتِ بے نہایت اصل میں وہی ایک وحدت
ہے، اسی طرح تمام موجودات کی کثرت اُس ذاتِ واحد کے سوا کچھ نہیں؛ البتہ
اس ذات کی تجلیات و تنزّلات سے اعتباری قیود و تعینات وارد ہوتے
ہیں اور کثرتِ حقیقی کا وہم پیدا ہوتا ہے، لیکن اربابِ بصیرت نے یہ جان
لیا کہ کثرت ایک اعتبار سے زیادہ کچھ نہیں، اور حقیقت وہی ذاتِ وحدانی
ہے جو اصطلاح میں اپنی وحدانیت کی غیرت کی وجہ سے وجودِ اغیار کو محال
بناتی ہے اور ہر موہومِ غیر فقط پندار و خیال ہے۔ وجود کے مفہوم اور مصداقات کے
بارے میں مسلم مفکرین کے اقوال کا یہ ایک اجمالی بیان تھا۔ ہم نے اہلِ عرفان
کے نظریۂ وحدت الوجود پر زیادہ توجہ مبذول رکھی تاکہ ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود
کے لیے مقدمہ اور تعارف کا کام دے، کیونکہ ابنِ عربی کے تصوّف کی
اساس وحدت الوجود ہے اور اس سے بہت سی ذیلی چیزیں متفرع ہوتی ہیں۔
ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی اصل اور فروع پر جداگانہ بحث کرنا مناسب
معلوم ہوتا ہے۔

ابنِ عربی کے تصوّف میں عقیدۂ وحدت الوجود

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وحدت الوجود اپنی مروّجہ
شکل اور موجودہ شرح و تنظیم کے ساتھ محی الدین ابنِ عربی سے پہلے کے اسلامی علوم میں
نظر نہیں آتا۔ وہ عالمِ اسلام کے پہلے صوفی اور عارف ہیں جن کے ہاتھوں اس کی
پرورش ہوئی۔ اپنی صفائے باطن، بلندیٔ احوال، وسعتِ معلومات اور کثرتِ اطلاعات
اور قدرتِ کلام اور قلم کی طاقت کے ساتھ ابنِ عربی نے اس نظریے کو ایسے شرح و
بسط سے بیان کیا اور اس کی تمام جزئیات اور نتائج کو اتنی گہرائی میں جا کر کھولا کہ ایک
نظامِ فکر اور ایک نادر عرفان کا ظہور ہوا۔ کیا دوست کیا دشمن، کیا موافق کیا مخالف؛
سبھی نے اس کی تحسین کی اور انھیں تصوّف میں صاحبِ فضل و تبحّر اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

وحدت الوجود میں تقدم کا حامل مانا اور شیخ کو وحدت الوجود کے قائلین کے
پیشوا کے طور پر پہچانا۔ اس کے بعد اس مسلک کے بارے میں نظم یا نثر
میں جس کسی نے بھی کچھ کہا، وہ انھی کے عقائد کی شرح، نقل یا وضاحت سے
—— آگے چل کر ہم ان کے وحدت الوجودی عرفان کی گہری تاثیر اور اس
کے بارے میں الگ سے گفتگو کریں گے جس میں اسلامی تصوف پر ان
تذکرہ ہوگا اور ایران میں عرفانِ اسلامی پر ان کے اثرات پر خصوصی
جائے گی۔

واقعہ کے آشکار ہونے کے باوجود ابنِ عربی کے باکمال اور وفادار
شعرانی نے یہ کوشش کی ہے کہ شیخ کے اقوال وحدت الوجود کو ان
منسوب کرنے کی نفی کی جائے اور ان اقوال کی اس انداز میں تعبیر کی جائے کہ
وحدتِ شہود سے سازگار معلوم ہوں، کیونکہ شعرانی کے خیال میں مذہبِ وحدت
اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے اور کفر و الحاد پر مبنی۔ لہٰذا ابنِ عربی جیسے
مسلمان ولی، جو بڑے اولیاء اللہ میں شمار ہوتے ہیں، کے شایانِ شان نہیں[۵۲]——
ڈاکٹر محمد غلاّب نے بھی حال ہی میں تحریر کردہ اپنے ایک مقالے میں ابنِ عربی
سے وحدت الوجود کو منسوب کرنے سے انکار کیا ہے اور ان کے مقام کو اس سے بالاتر قرار دیا ہے
اور ضمناً ان لوگوں کو غلطی پر بتایا ہے جو ابنِ عربی کو وحدت الوجودی سمجھتے ہیں! ان کا کہنا ہے کہ ابنِ عربی اللہ
ہر اعتبار سے مغائر یہ موجود ذات اور مخلوقات سے الگ سمجھتے ہیں[۵۳]—— یعنی یہ کہ
وہ ثنویتِ وجود کے معتقد تھے۔ جب کہ ہم گزشتہ صفحات میں یہ تذکرہ کر چکے ہیں کہ
وہ صرف وحدت الوجودی ہی نہیں تھے، بلکہ عالمِ اسلام میں اس مسلک کے سب سے
بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں مؤسس تھے؛ لہٰذا شعرانی نے جو وحدت الوجود کی
نفی کی ہے اور ابنِ عربی کو جنید اور اُن جیسے دوسرے اوّلین صوفیہ مثلاً شبلی و
ذوالنّون کی طرح وحدت الشہودی بتایا ہے اور ان کے اقوال کی اس انداز میں
تفسیر کی ہے کہ وہ وحدتِ شہود سے سازگار نظر آئیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر غلاّب

سے وحدتِ وجود کی نفی کی ہے اور نتیجتاً انھیں ثنویت کا قائل
دونوں حضرات کے خیالات ناروا، تفسیر غلط اور اقوال بے جا ہیں؛
تمام کتابوں اور آثار، بالخصوص فتوحاتِ مکیّہ اور فصوص الحکم میں
مستند اور محکم دلیل ملتی ہے کہ وہ نہ صرف وحدت وجود کے قائل
وجود اُن کے دین اور روح اور فکر کا محور تھا اور ان کے عرفان کی
مدار؛ اور اُن کے افکار و خیالات پر اگر کوئی چیز حکم ہو سکتی ہے
وجود ہے۔ ان کے عرفان اور نظامِ فکر میں تمام اہم فلسفیانہ، کلامی اور
مثلاً خدا اور صفاتِ الٰہیہ، انسان اور معارفِ انسانیہ نیز حیاتِ
الٰہی، ادیان و مذاہب، آداب و اخلاق بلکہ دُنیا و آخرت کے سبھی
سے متفرع ہوتے ہیں اور انھوں نے وحدتِ وجود کو ہر چیز کی اصل
قرار دیا ہے، وہ ہر چیز کو اسی کی طرف لوٹا دیتے ہیں؛ حتّٰی کہ اپنے
—— کیونکہ وہ دین کی بھی اس طرح تفسیر و تاویل کرتے ہیں کہ وہ وحدت الوجود
سے سازگار ہو جائے اور اس سلسلے میں شرح و بسط کے تمام امکانات
لاتے ہیں —— اپنی تحریروں میں کہیں اگر ذرا سی مناسبت اور چھوٹا سا
ہیں تو بڑے ذوق و شوق سے گوناگوں پُرشکوہ عبارات میں اس
طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے بیان اور تائید کے لیے عقل و نقل
و ذوق بلکہ ہر ممکنہ چیز سے استفادہ کرتے ہیں۔ بنا بریں جو شخص بھی آن
سے تھوڑی سی آشنائی بھی رکھتا ہو اُسے یہ شک کرنے کی مجال نہیں ہو سکتی کہ
الوجودی عرفان کے سب سے بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں اس کے

——

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ تحریر
اور اُن کے خیالات کو فہمِ عامہ سے قریب کرنے کے لیے اور دقیق نکات کی
عبارت میں لکھنے کے لیے اُن کی کتابوں کے علاوہ ان کے شارحین

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور مفسرین کی شرحوں اور تفسیروں سے بھی مدد لی جائے؟ تاہم یہ چیز پیش
ابنِ عربی کا وحدت الوجود اس صورت میں پوری طرح قابلِ فہم ہوگا
بیان کردہ دیگر مباحث مثلاً تشبیہ و تنزیہہ، اسماء و صفاتِ حق، اعیان
خالق و مخلوق کا رابطہ وغیرہ کا مطالعہ دقتِ نظر سے کیا جائے، کیونکہ یہ
اصولِ وحدت الوجود ہی کی توضیحات ہیں؛ لہٰذا ہم وحدت الوجود کے بارے
مختصراً گفتگو کرنے کے بعد مذکورہ بالا عنوانات کے تحت الگ الگ توضیحا
کریں گے۔ ہماری خواہش ہے کہ قاری مسئلے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے
کو بھی غور سے دیکھیے۔

ابنِ عربیؒ کے وحدتُ الوجُود پر ایک گفتگو

ابنِ عربی کا خیال یہ ہے کہ حقیقت
اصل ہے، تمام آثار کا منشا
بالذّات دافعِ عدم ہے، خیرِ محض ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت
ہے نوعی نہیں، ذاتی ہے عددی نہیں، جملہ شروط سے آزاد ہے
شرطِ اطلاق سے بھی، تمام قیوّد سے مطلق ہے حتّٰی کہ قیدِ اطلاق سے بھی علما
نے کلّی طبیعی کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود وا
اور موجود یعنی موجودہ قائم بالذّات جو حقیقتِ وجود کا پانے والا ہے"
الشئ نفسہ[۵۵]" کی قبیل سے ہے اور واحد ہے۔ حقیقتِ وجود و موجود مذکورہ
کے مطابق حق تعالیٰ سے عبارت ہے جو وجودِ صرف، وجودِ خالص اور وجود
ہے، خیرِ محض ہے اور تمام قیود و شروط سے ماوراء ہے۔ جملہ آثار کا مبدأ و منشا
ہے، پس عالمِ ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود
ایک ہی موجود ہے، اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ بناء بریں یہ کہنا درست ہے "لا
ولا موجود الاّ اللہ" یعنی حق تعالیٰ کے سوا وجودِ صرف اور موجودِ حقیقی
نہیں۔ غرض یہ حقیقت بحث اور یہ حق واحد شئون و اطوار اور تجلّیات و تعیّنا
میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبۂ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے ...

میں مظاہر اعیان اور موجوداتِ خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس
تعیّن و تطوّر کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر
... بھی۔ ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی متحقق ہے اور مظاہر بھی، وحدت
اور کثرت بھی۔ القصّہ وجودِ حق ذاتِ وجود ہے اور موجودِ حقیقی —
اس کی تجلیات اور ظہور کا نام ہے۔ یہاں خلق بمعنی تجلّی و ظہور ہے۔
اور مظاہر کثیر۔ وحدت ذات اور حقیقتِ وجود میں پائی جاتی ہے
اس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر میں۔ بعض لوگوں کو جو اس کثرت کے محقق
اور موہوم ہونے کا خیال گزرا ہے تو وہ درست نہیں، کیونکہ اس طرح
... ظاہر اور مظاہر، رب اور عالم کے درمیان تمیز اُٹھ جاتی ہے اور
... الحاد اور کفر و الحاد پیدا ہو کر شرائع اور احکامِ الٰہی کے تعطّل تک لے جاتا
... واقعتاً موجود ہے اور وجودِ عالم اپنے مرتبے میں متحقق ہے اور حق تعالیٰ
... مرتبۂ خلق میں تنزّل نہیں کیا اور مخلوق کی گھٹیا ذات سے وحدت پیدا
... اور اس کا عین نہیں بنا، بلکہ حق حق ہے اور خلق خلق ہے، ظاہر ظاہر ہے اور مظاہر
... جیسے کہ ابنِ عربی کے سخت مخالف ابنِ تیمیہ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ ابن
... ان میں ان دونوں کے درمیان تمایز پایا جاتا ہے[۵۶] — غرض یہ کہ اگر وہ حقیقت
... بھی پیدا نہ ہوتا اور اگر وہ ذاتِ واحد ظاہر نہ ہوتی تو اس کثرت کا
... ہوتا؛ البتّہ ابنِ عربی کے ہاں بسا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کبھی وہ حق
... کو ایک دوسرے کا عین کہہ دیتے ہیں اور کبھی غیر — جیسے کہ ہم آئندہ
... دیکھیں گے جہاں وہ اُن کو ایک دوسرے کا عین کہتے ہیں وہاں حق سے
... مخلوق ہے اور جہاں اُنھیں متغائر اور متمائز بتاتے ہیں۔ وہاں حق سے مُراد
... احدیث حق ہے جو خلق سے منزّہ اور ماوراء ہے۔ یہاں جو ہم نے اجمالاً
... وہ بعد کی فصول میں تفصیل سے بیان ہوگا؛ تاہم ضروری ہے کہ دیگر مباحث
... سے پہلے ابنِ عربی کی تحریروں سے اقتباسات اور ان کے معتبر شارحین

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی شرحوں سے متعلقہ مواد اکٹھا کر دیا جائے تاکہ مسئلے کو واضح کرنے کے لیے عرفانی تحریروں سے مدد حاصل ہو سکے

۱۔ فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا۔ ولیس خلقا بذلک الوجه فاذکروا جمّع وفرّق فان العین واحدة وهی الکثیرة لا تبقی ولا تذر[۵۸]

مطلب یہ کہ وجود حقیقتِ واحد ہے اور اس کے برعکس جو بھی ... کے ذریعے محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً موجوداتِ خارجی اور جو عقل سے معلوم ... مثلاً خدا اور عالم، حق اور خلق کی دوئی وہ حقیقتِ وجود کا تکثر و تعدد نہیں بلکہ حق اور خلق ایک ہی حقیقتِ فریدہ اور عینِ واحد کے ... اگر اس پر جہتِ وحدت سے نظر کیجئے تو اسے حق پایئے گا اور اگر جہتِ کثرت سے دیکھیے تو خلق دیکھیے گا اور خلق کہیئے گا ... میں اپنے ظہور اور ان کے احکام قبول کرنے کے اعتبار سے حق ... مرتبۂ احدیت میں اپنی احدیتِ ذاتی اور حضرتِ الٰہیہ میں اسمائے ... اعتبار سے خلق نہیں ہے بلکہ حق ہے جو خلق سے ماورا ہے۔ اللہ ... عالم ہے، خالقِ کائنات ہے اور پروردگارِ عالم ——— لہٰذا عین ... وہی ذاتِ حق ہے، حقیقت میں واحد ہے اور مرتبۂ ذات اور حضرت ... میں ہر طرح کی کثرت سے پاک ہے اور مرتبۂ الوہیت میں اللہ ہے جو اسما ... صفات کا مرتبۂ جامعہ ہے اور مرتبۂ کثرت میں خلق ہے[۵۹]، جو اسماء و صفات اور مظاہر کی مناسبت سے مرتبۂ فرق و ظہور ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین واحد اور تعینات کثیر مگر تعینات نسبتیں ہیں جو اس عینِ واحد کے سوا متحقق ... ہو سکتے۔ پس فی التحقیق عالمِ ہستی میں اس عینِ واحد اور وجودِ یکتا کے سوا کوئی چیز نہیں اور اس کا کوئی غیر ثابت نہیں ——— اور وہی ہے جو ... وحدت میں بھی مظاہر و تجلیات میں کثرت کو قبول کرتا ہے۔ لہٰذا حق اور خلق ...

... جمع بھی کرنا چاہیئے اور کہنا چاہیے کہ حق خلق ہے اور فرق بھی کرنا ... خلق نہیں ہے، چونکہ ایک اعتبار سے حق خلق ہے اور دوسرے ... ماسوائے خلق؛ یعنی حق حق ہے اور خلق خلق ——— وہ حق جو خلق ... سے مقصود حقِ مخلوق یعنی وجودِ منبسط ہے، وہ حق جو خلق نہیں ہے ... مراد ذاتِ متعالِ حق در حضرتِ احدیت ہے

... الاشیاء فی نفسه   انت لما تخلقه جامع[۶۰]
... ما لا ینتهی کونه   فیک فانت الضیّق الواسع[۶۱]

ابن عربی کے معتبر شارحین کے یہاں ان ابیات کا یہ مطلب ملتا ہے کہ ظہور پانے ... حق تعالیٰ کے وجود کی تجلی سے ظاہر ہوتی ہے؛ لہٰذا تمام اشیاء ... ہیں اور اسی میں ہیں یعنی اُس کے علم میں ہیں جو اُس کی ذات کا ... ۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمیع نامتناہی مخلوقات کا جامع اور ان ... پر محیط ہے۔ مخلوقات اُس کی ذات سمندر کی سطح پر اُٹھنے والی لہروں کی ... ہیں۔ پس مرتبۂ احدیت میں حق تعالیٰ کی ذات میں ثنویت اور تعدد کو ... ؛ البتہ وہ ذات تجلیِ اسمائی کے اعتبار سے خصوصاً اسم "الواسع" کے ساتھ متجلی فی الکل ہے اور سارے پر محیط ہے اور ہر جگہ اور ... میں موجود یعنی ظاہر ہے[۶۲] ———

... الوجود۔ مثل فما فی الوجود ضدّ۔ فانّ الوجود حقیقة واحدة والشیٔ لا یضاد نفسه ———

... یبق الّا الحق لم یبق کائن   فما ثمّ موصول وما ثمّ بائن
... بذا جاء برهان العیان فما اری   بعینی الّا عینه اذ اعاین[۶۳]

... وجود حقیقتِ واحد ہے، اس کی کوئی مثل ہے نہ ضد۔ پس عارف اس ... امکانی کو جو مفارقت اور کثرت کا مبدء ہے، معدوم دیکھتا ہے اور کوئی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

چیز نہیں پاتا مگر ذاتِ حق کہ عینِ وحدت ہے۔ بناء بریں یہاں
موجود ہی نہیں، نہ کوئی واصل ہے نہ موصول، کوئی مبائن ہے
کیونکہ ہر شے حق تعالیٰ کی وحدتِ حقیقی کے عین میں فنا ہو گئی
کی آنکھوں سے دیکھنے والا عارف عینِ حق کے سوا کچھ نہیں دکھائی[94]

۴۔ ولیس وجود الّا وجود الحقّ، بصور احوالِ ما ھی علیہ
الممکنات فی انفسھا واعیبھا[95] ــــــ

مقصودِ کلام یہ کہ ممکنات اپنے عدمِ اصلی سے جُڑے ہوئے ہیں
حقیقی سے بے بہرہ ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کے سوا اور کوئی
ہے اور وہی ہے جو اعیان کے اقتضاء اور ممکنات کی ذات کے مطابق
کرتا ہے اور تعین پذیر ہوتا ہے؛ چنانچہ تمام ممکنات اور مخلوقات
ذات کے تعیّنات، مظاہر اور شئون ہیں۔ اُسی کا وجود حقیقی اور واحد

۵۔ و بالاخبار الصحیح انہٗ عین الاشـیـاء، والاشیاء
محدودۃ وان اختلفت حدودھا فھو محدود بحدّ کلّ
فما یحدّ شیٔ الّا وھو حدّ للحق فھو الساری فی مسمّی المخلوقات
للمبدعات ولو لم یکن الامر کذالک ما صحّ الوجود فھو
عین الوجود فھو علیٰ کلِّ شیٔ
بذاتہٖ[96] ــــــ

ابنِ عربی کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ اخبارِ صحیحہ کے مطابق
ہے اور اشیاء اپنی اپنی مختلف حدود میں محدود ہیں، پس اللّٰہ تعالیٰ بھی ہر محدود
حد کے مطابق محدود یعنی متعیّن ہے، چونکہ وہ ہر محدود کا عین ہے۔ بناء بریں
ہر محدود کی حد تعیّنِ حق ہے اور وہ اس محدود کی صورت میں متجلّی ہے؛ چنانچہ
حق تعالیٰ جملہ موجودات کے صور و حقائق میں ساری و ظاہر ہے، عام اس سے
یہ مخلوقات یعنی حقائق مسبوق بالزمان ہوں یا مبدعات یعنی حق غیر مسبوق

اگر حق تعالیٰ موجودات میں سریان و ظہور نہ کرتا تو کوئی موجود
حاصل نہ کر پاتا، کیونکہ ہر موجود کا وجود اسی کی جانب
ہے۔ پس حق تعالیٰ ہی عینِ وجودِ محض اور خود اپنی ذات سے
اور انھیں عدم سے بچانے والا ہے یعنی یہ کہ وہ وجودِ حقیقی اور
ہے اور جملہ اشیاء کی ہستی اس کی ہستی سے قائم ہے۔ ؏

اگر نازے کند از ہم فرو ریزند قالبہا

اس سبب کے باوجود ہمارا وجود اس کے وجود کا مظہر ہے؛ جیسا کہ ابنِ عربی
نے کہا ہے: "وجودی غذاؤہٗ" یعنی میرا وجود اُس کے وجود کے ظہور
کا سبب ہے[98] ــــــ

اس کی مثال ہیولیٰ اور اُس کی صورتوں سے دی جا سکتی ہے کہ جملہ
موجودات ہیولیٰ میں مشہود ہیں۔ (ہیولائے کلّی یعنی وہ جوہر جو تمام
موجودات کی صورتوں کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتا ہے[99]) ــــــ اور ان
تمام موجودات میں ہیولیٰ معقول ہے؛ کیونکہ از روئے تعریف ہر صورت صورِ جوہری
سے ماخوذ ہوتی ہے ــــــ
عقل کی تعریف میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ ایک جوہرِ مجرّد ہے جو کلّیات کا
ادراک کرتا ہے اور جس کا جسم سے تعلّق نہیں ہوتا۔ نفسِ ناطقہ کی تعریف یوں
ہے کہ یہ وہ جوہرِ مجرّد ہے جو کلّیات اور جزئیات دونوں کا مدرک ہے اور
جسم سے بھی تعلّق رکھتا ہے؛ یعنی مدبّر اور متصرّف کی حیثیت سے۔ جسم کی تعریف
میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے جو سہ گانہ ابعاد کو قبول کرتا ہے۔ نبات
کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک نمو پذیر جسم ہے۔ پتھر ایک جامد، ثقیل
اور ساکن جسم ہے۔ حیوان کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ ایک نمو پذیر حسّاس
اور متحرک بالارادہ جسم ہے اور پھر بالآخر انسان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ
حیوانِ ناطق ہے۔ اس سے یہ چیز واضح ہوتی کہ عقل، نفس اور جسم کے ضمن

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میں تو جوہر کا ذکر آیا اور دیگر اشیاء یعنی جمادات، نباتات، حیوان اور انس[illegible]
تعریف میں جسم مشترک ہے، بناء بریں ان تمام تعریفات اور حدود میں [illegible]
ہے اور اپنی حقیقت میں واحد ہے گو اس کی صورتیں مختلف ہوں، جیسا کہ [illegible]
قیصری میں ہیولیٰ کی مثال دے کر اہلِ فکر و نظر کی توجہ اس جانب دلائی گئی [illegible]
وہ توحید کے بارے میں اہلِ کشف و شہود کے اقوال کو وضاحت سے سمجھ سکیں
اور ان کی عقل ایسے اقوال سے بیزار نہ ہو[70]۔

۶۔ وصاحب التحقیق یری الکثرۃ فی الواحد کما یعلم
انّ مدلول الاسماء الالٰھیّۃ وان اختلفت حقائقھا وکثرت
انّھا عین واحدہ فھٰذہ کثرۃ معقولۃ فی واحد العین
فیکون فی التجلّی کثرۃ مشھودۃ فی عین واحدۃ[71]۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ معرفتِ حق کے متلاشی اور عرفان کے [illegible]
طالب صاف صاف دیکھتے ہیں کہ عالم میں واقع کثرت اس واحدِ حقیقی
میں موجود ہے جو وجودِ مطلق ہے اور بصورتِ کثرت ظاہر ہوا ہے، جیسا
قطروں کا وجود دریا میں، پھل کا وجود درخت میں اور درخت کا وجود بیج
میں۔ اسی طرح وہ یہ بھی جان لیتے ہیں کہ اسماء و صفاتِ الٰہیہ مثلاً قادر، عالم،
خالق، رازق وغیرہ کا مدلول واحد ہے باوجودیکہ ان کے حقائق مختلف اور
متعدد ہیں اور یہ سب اسی واحدِ حقیقی کی ذات کی طرف راجع ہیں۔ پس
کثرتِ اسماء اور ان کے معانی کا اختلاف ذاتِ واحدِ حقیقی میں درست اور
قابلِ فہم ہے۔ جب اس ذات کی تجلی صورِ اسماء پر پڑتی ہے تو وہ کثرت
اسی ذاتِ واحد اور عینِ واحد میں مشہود ہو جاتی ہے۔

۷۔ فانّ للحقّ فی کلّ خلق ظھورًا فھو الظّاھر فی کلّ مفھوم وھو
الباطن عن کلّ فھم الاعن فھم من قال انّ العالم
صورتہ وھویّتہ وھو الاسم الظّاھر، کما انّہ بالمعنی

[illegible] ما ظھر فی الباطن...... وصور العالم لا یمکن زوال الحق
عنھا اصلًا[72]۔

مطلب یہ ہوا کہ حق تعالیٰ مخلوقات میں سے ہر ایک کے اندر کسی نہ کسی
[illegible] میں ظہور کرتا ہے اور ہر مفہوم اور مدرک میں اس کا ظہور ہے اور اس
کی تجلی ہے۔ لیکن چونکہ اس کی تمام تجلیات اور ظہورات اس کے
ظاہر میں قابلِ فہم نہیں ہوتے؛ لہٰذا وہ لوگوں کی عقل سے مخفی اور
پنہاں ہے، سوائے اس شخص کی فہم کے جو یہ جانتا ہو کہ عالم ہویتِ حق
کا مظہر اور اس کی صورت ہے۔ یہ لوگ تمام مظاہر میں مشاہدۂ حق کرتے
ہیں۔ عالم حق تعالیٰ کے اسمِ ظاہر سے عبارت ہے؛ یعنی عالم میں اس
کی ہویت اور حقیقت ظاہر ہوئی ہے اور باعتبارِ معنی و حقیقت عالم کا باطن
اور اس کی روح حق تعالیٰ ہے۔ پس عالم کا ظاہر حق تعالیٰ کا اسم ظاہر ہے
اور عالم کا باطن حق تعالیٰ کا اسم باطن۔ اسم ظاہر
ظہورِ عالم کا تقاضا کرتا ہے اور اسم باطن بطونِ حقائق
کا۔ باوجودیکہ مقتضی (بصیغۂ اسم فاعل) ایک اعتبار سے مقتضا (بصیغۂ
مفعول) کا غیر ہے، جیسے ربوبیت مربوبیت کی عین ہے لیکن ایک دوسرے
اعتبار سے یہی ربوبیت یعنی مقتضی اس مربوبیت یعنی مقتضا کا عین بھی
ہے۔ یہ حقیقتِ حقائق کی احدیت کا مرتبہ ہے؛ لہٰذا یہ درست ہوا کہ عالم
اسمِ ظاہر کا عین ہے اور اس کی روح اسمِ باطن کا۔ یہ محال ہے کہ جب
تک عالم موجود ہے حق تعالیٰ اس سے الگ ہو جائے اور اس کی صورتوں سے
جدا ہو جائے؛ کیونکہ حق کے بغیر عالم عدمِ محض ہو کر رہ جائے گا[73]۔

۸۔ ابن عربی نے فتوحاتِ مکیہ میں جہاں مردانِ حیرت و عجز کے بارے میں گفتگو
کی ہے اور اہل اللہ کی حیرت اور اہلِ فلسفہ کی حیرت کے درمیان فرق بتایا ہے وہاں
یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبِ عقل تو یوں کہتا ہے:

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

وفی کلّ شیءٍ لہ اٰیۃٌ

تدلّ علی انّہ واحدٌ

جب کہ صاحبِ تجلّی یوں نغمہ سرا ہوتا ہے :

وفی کلّ شیءٍ لہ اٰیۃٌ

تدلّ علی انّہ عینہٗ[۶۶]

پس عالمِ وجود میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں اور خدا کو خدا کے سوا کوئی شناخت نہیں کر سکتا ، اور اس حقیقت کو وہی دیکھ سکتا ہے جس نے بایزید کی طرح "انا اللہ" اور "سبحانی" کہا ہو[۶۷]

۹ - اسی کتاب میں لکھتے ہیں : "وقد ثبت عند المحققین ما فی الوجود الّا اللہ ونحن ان کنّا موجودین ، فانّما کان وجودنا بہ ومن کان وجودہٗ بغیرہٖ فھو فی حکم العدم[۶۸]۔

مراد یہ ہے کہ محققین کے نزدیک یہ چیز ثابت ہے کہ صفحۂ ہستی پر خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں تاہم ہمارا وجود اس کی وجہ سے ہے اور جو وجود غیر کی وجہ سے ہو ، وہ عدم کے حکم میں ہوتا ہے۔

۱۰ - آخر میں ہم وہ عبارت نقل کرتے ہیں جو تصریحاً وحدت الوجود کے بارے میں ہے اور جس پر سب سے زیادہ جرح و نقد اور بحث مباحثہ ہوتا رہا ہے۔

"فسبحان من اظھر الاشیاء وھو عینھا"

ترجمہ :- "پاک ہے وہ جس نے اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ اُن اشیاء کا عین ہے۔"

فما نظرت عینی الی غیر وجھہ ۔۔۔ وما سمعت اذنی خلاف کلامہ

فکل وجود کان فیہ وجودہٗ ۔۔۔ وکل شخیص لم یزل فی منامہٖ[۶۹]

ترجمہ : "میری آنکھ نے اُس کے چہرے کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔ میرے کان نے اس کے کلام کے سوا کچھ نہیں سُنا ، پس ہر چیز کا

[illegible] اسی میں ہے۔

[illegible] ہمیشہ اسی کی آرام گاہ میں ٹھکانا کرتا ہے۔"

ابن عربی کے ہاں حق کی اصطلاح

جیسا کہ ناظرین نے دیکھا ، مذکورہ بالا عبارات وحدت الوجود کی تشریح بھی کرتی ہیں اور ابن عربی [illegible] اس کے بار بار بیان کی شہادت بھی دیتی ہیں۔ کبھی ابن عربی حق اور [illegible] دوسرے کا عین بتاتے ہیں کبھی غیر ، کبھی حق کی جانب خلق سے اشارہ کرتے [illegible] اس کے تنزل سے مرتبۂ خلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ابن عربی کی [illegible] میں سے پیش کردہ یہ عبارات اور ان ایسے دوسرے اقتباسات یہ ظاہر کرتے [illegible] وہ اصل وحدت اور مسئلۂ کثرت دونوں کا سامنا کر رہے ہیں۔ وحدت وہ [illegible] کو صوفیانہ ذوق دریافت کرتا ہے اور جس سے وہ کشف و شہود میں روبرو [illegible] اور کثرت وہ جس پر اُن کے حواس شاہد ہیں اور عقل اُس کا اقرار کر [illegible] لہٰذا جیسا کہ ہم نے دیکھا وہ وحدت کا بھی دم بھرتے ہیں اور کثرت کے [illegible] میں بھی گفتگو کرتے ہیں اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کا کلام بظاہر متضاد لگتا ہے [illegible] معلوم ہوتا ہے اور لوگوں کو حیرت ، شک و شبہ اور بدگمانی میں ڈال دیتا ہے ؛ [illegible] ان کے عقائد کے بارے میں متضاد آراء ملتی ہیں ؛ جیسا کہ پہلے مذکور ہو [illegible] بعض لوگوں مثلاً عبدالوہاب الشعرانی[۷۹] نے اُن سے عقیدۂ وحدت الوجود ہی [illegible] کر دی ہے۔ ایسے حضرات پر آگے چل کر تفصیل سے گفتگو ہو گی۔[۸۰] چند ساطینِ علم [illegible] اور اسلامی علوم کے ماہرین نے اُن پر یہ الزام بھی رکھا ہے کہ ابن عربی ادیان [illegible] کے منکر ہیں اور حق و خلق کو ایک جانتے ہیں ؛ لہٰذا اُن کے کفر و الحاد کا فتویٰ بھی دیا گیا ہے۔ آخری گروہ وہ ہے جو اُن کے بارے میں حیرت اور بے یقینی [illegible] مبتلا ہے اور اُن کے لیے اپنی رائے کے اظہار سے گریز کرتا ہے۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ ابن عربی کی متضاد عبارات کی اس طرح توجیہہ و تطبیق کی جائے جس سے یہ مشکلات رفع ہو جائیں ـــــ اس کی یہی صورت ممکن نظر آتی ہے کہ نکتہ ہمیشہ

پیشِ نظر رہے کہ اُس کے کلامِ عرفانی میں حق کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوا ہے :

۱۔ "حق فی ذاتہ" جو وجودِ مطلق، مطلق الوجود، وجودِ صرف اور ذاتِ بحت ہے ـــــ جملہ قیود اور شرائط سے بری؛ حتیٰ کہ قید و شرطِ اطلاق سے بھی منزہ ہے اور تمام اعتبارات و اضافات حتیٰ کہ اعتبار و نسبتِ علیت سے بھی پاک ہے اور عالم یعنی ساری مخلوقات سے ماوراء[۸۱] ـــــ اور چونکہ وہ سارے اعتبارات و اضافات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی سے بری ہے، لہٰذا خیال، قیاس، وہم اور فکر سے بھی بالاتر ہے اور اسی چیز کا نتیجہ ہے کہ اس کی معرفت ناممکن ہے اور عالم کے ساتھ اُس کی مناسبت[۸۲] اور مشابہت[۸۳] ہی موجود نہیں۔ اور فی الحقیقت اُس کے اور عالم کے درمیان کسی قدرِ مشترک اور وجہِ جامع کا اثبات محال ہے۔ حق حق ہے اور اشیاء اشیاء، جیسا کہ اُنھوں نے خود تصریح و تاکید کی ہے کہ :
"فھو عین کل شیٔ فی الظھور۔ وما ھو عین الاشیاء فی ذواتھا بل ھو ھو والاشیاء اشیاء[۸۴] ـــــ "فالحق حق والانسان انسان[۸۵]" اور "فالرب رب والعبد عبد[۸۶]" ـــــ

۲۔ دوسرے معنی جن میں حق کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ ہیں :
حقِ متجلی یعنی حقِ مخلوق[۸۷]، وجودِ عام منبسط[۸۸] ظاھر الحق[۸۹] نفس الرحمٰن[۹۰] اصل جوہر، فلکِ حیات[۹۱] اور عما[۹۲] ـــــ کبھی تو حق کو اُن معانی میں استعمال کیا گیا ہے اور کبھی "حق فی ذاتہ" یعنی وجودِ مطلق کے معنی میں مستعمل ہوا ہے اور نتیجتاً بہت سے لوگوں کے لیے باعثِ اشتباہ بن گیا ہے[۹۳] ـــــ "حق فی ذاتہ" کے برعکس "حقِ متجلی" تمام مظاہر میں ظاہر ہے، خلق

[illegible] اور اُس کے اوصاف سے متصف ہے، بلکہ [illegible] اور اشیاء کا عین ہے ـــــ "عین الکون[۹۹]" [illegible] اور "سبحان من اظھر الاشیاء وھو عینھا[۱۰۰]"۔ [illegible] اس طرح کی دیگر عبارات اسی مذکورہ معنی میں استعمال [illegible] ـــــ

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۳

تشبیہ و تنزیہہ

اسلام کے عقیدۂ توحید سے متعلق اہم ترین اعتقادی مسائل میں سے ایک تشبیہ و تنزیہہِ حق کا بھی ہے۔ تمام مسلمان مفکرین، صوفیہ اور وحدت الوجودی بالخصوص ابن عربی اور اُن کے پیرو کار حضرات نے اُسے موردِ توجہ بنایا اور اس پر غور و فکر کیا اور اس کے بارے میں گوناگوں اعتقادات کا اظہار کیا ہے۔ ہم اس مسئلے کو کلّی طور پر واضح کریں گے اور اس کے بارے میں مختلف عقائد کا تذکرہ کریں گے؛ اس کے بعد ابن عربی، ان کے پیروکاروں اور شارحین کی آراء شرح و بسط کے ساتھ بیان کی جائیں گی۔

تشبیہ اور تنزیہہ کے معانی اور اُن کے قائلین یعنی مشبّہ اور منزّہ۔ تشبیہ حق کو مخلوق کے مانند کرنے اور ممکن کی صفات کو واجب میں دیکھنے سے عبارت ہے۔ تنزیہہ حق تعالیٰ کے ماوراءِ خلق ہونے اور اس کی ذات میں سے ممکن کی صفات کو سلب کرنے سے عبارت ہے۔

جو لوگ تشبیہ کے قائل ہیں، اُنھیں مشبّہ اور مجسّمہ کہا جاتا ہے۔ یہ فرقہ اللہ کو مخلوق سے مشابہ اور اسی کی طرح جسم رکھنے والا سمجھتا ہے بلکہ اس کے لیے دیگر اجسام کی طرح ایک جسم مانتا ہے۔ ان میں بعض اُسے ایک نور کی صورت میں تصور کرتے ہیں، بعض کسی جوان کی شکل میں فرض کرتے ہیں اور کچھ خدا کے لیے کسی بوڑھے آدمی کا چہرہ تجویز کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو حق تعالیٰ کو [illegible] کی صورت میں تصور کرتے تھے اور اُس کے لیے شکل و صورت، ہاتھ پاؤں اور ایسے ہی دوسرے اعضاء کے قائل تھے اور مخلوقی اوصاف مثلاً

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

شکل وصورت، وزن، حجم اور ایسے ہی دوسرے اوصاف کو خدا کے اند[illegible]
تھے ـــــ داؤد جواربی جو[1] سوائے شرمگاہ اور ڈاڑھی کے اللہ کے
انسانی اعضاء کا قائل تھا[1]۔ تاہم اُس نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ جسم ہے [illegible]
اجسام ایسا نہیں، گوشت اور خون ہے مگر یہاں کے گوشت اور خون ایسا نہیں[2]
بارے میں منقول ہے ایک سال کے اندر اندر اس نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں پانچ اقوال اختیار کیے [illegible]
پگھلی ہوئی چاندی کے مانند جانا۔ کبھی یہ کہا کہ وہ صورت نہیں رکھتا، کبھی
کیا کہ ہماری طرح وہ بھی اپنے سات بالشت کا ہے ـــــ ہشام آخر میں ان
اقوال سے پھر گیا اور اس عقیدے پر قائم ہو گیا کہ خدا دیگر اجسام کی طرح ایک [illegible]
رکھتا ہے[3]۔

یہ فرقہ اُن چند آیات و احادیث سے اپنے عقائد کی سند پکڑتا ہے [illegible]
سے بظاہر حق تعالیٰ کے جسم ہونے اور ہاتھ پاؤں، چہرہ اور سمت وغیرہ [illegible]
کی دلالت ملتی ہے۔ اُن میں سے چند یہ ہیں :-

"الرَّحمٰن علی العرش استوی"[4]۔ "فاینما تولّوا فثمّ وجہ اللہ"۔
"ید اللہ فوق ایدیھم"[5]۔ "ولتصنع علیٰ عینی"[6]۔ "یا حسرتا علیٰ
ما فرطت فی جنب اللہ"[7]۔ "والسّمٰوات مطویّات بیمینہ"[8]۔
احادیث: "حتّیٰ یضع الجبّار قدمہٗ فی النّار"۔ "قلب المؤمن
بین اصبعین من اصابع الرّحمٰن"۔ "وضع یدہ او کفّہ علیٰ
کتفی حتّیٰ وجدت بردانا ملہٗ علیٰ کتفی"۔ "خلق اٰدم علیٰ صورۃ
الرّحمٰن"۔ "خمّر طینۃ اٰدم بیدیہ اربعین
صباحا"[9]۔ "انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر
لا تضامون فی رویتہٖ"۔ "رأیت ربی فی احسن صورۃ الشّاب
امرد قطططہ"۔ اور ابوذر غفاریؓ سے منقول ہے کہ اُنھوں نے ایک مرتبہ
رسولِ اکرمؐ سے پوچھا: "یا رسولؐ اللہ! کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟" آپ نے

[illegible] ـــــ اور عقلی معاملات میں یہ لوگ قیاس غائب [illegible]
[illegible] ـــــ امام فخر الدین رازی سے روایت ہے کہ ابو معشر[13]
[illegible] کا مسلک طریق بت پرستی کی بنیاد ہے[14] ـــــ اس کے
[illegible] اور حکماء تنزیہہ محض کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ کے جسم نہ
[illegible] تمام اوصاف ولوازم سے بطور کلّی بری ہونے کے قائل ہیں اور
[illegible] منزّہ جانتے ہیں جو اس کے لائق نہیں کیونکہ اس طرح کے امور و اوصاف
[illegible] کے منافی ہیں اور وہ آیات و احادیث جو تشبیہ پر دلالت کرتی ہیں انھیں یہ حضرات
[illegible] شمار کرتے ہیں جن کی بعض اوقات تاویل کی جاتی ہے اور بعض
[illegible] الفاظ پر ایمان رکھتے ہوئے معنی میں توقّف کیا جاتا ہے۔ اس کے
[illegible] یقین ہے کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کی شبیہ یا اُن کے مانند نہیں ہے۔
[illegible] حضرات جو اس آیت : ولا یعلم تاویلہٗ الا اللہ والرّاسخون
[illegible] کے سلسلے میں الا اللہ کے بعد وقف کے قائل ہیں اور والرّاسخون
[illegible] جملے کو ایک جُدا گانہ جملہ سمجھتے ہیں، تاویلِ متشابہات سے گریز
[illegible] کر لیا اوقات متشابہات کے بارے میں کوئی سوال کرنے کو بھی
[illegible] ہیں اور کہتے ہیں : "اٰمنّا بہٖ کلّ من عند ربّنا"[15]۔ جیسے کہ امام مالک
[illegible] روایت ہے کہ جب اُن سے اللہ تعالیٰ کے استوا علی العرش
[illegible] میں پوچھا گیا تو اُنھوں نے کہا: "استواء معلوم ہے مگر اس کی کیفیت
[illegible] اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت
[illegible] البتہ وہ لوگ جو الا اللہ کے بعد وقف کے قائل نہیں وہ بہ تکلّف ان
[illegible] ات کی طرح طرح سے تاویل کرتے ہیں۔ تنزیہہ حق کے بارے میں تو یہ فرقہ
[illegible] متفق ہے ؛ البتہ ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ
[illegible] سے متصف ہے یا نہیں۔ اس اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ کوئی چیز
[illegible] ہے یا نہیں کہ اُسے خدا تعالیٰ سے نسبت دی جائے۔ تنزیہہ حق کے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف یہیں سے پھوٹتا ہے۔ معتزلہ اس بات
نہیں ہیں کہ کسی بھی شئے کو حق تعالیٰ صفت قدم میں شریک مانا جائے گا
سے منزّہ ہے، یہاں تک کہ وہ امر قدم میں صفات حق کو بھی شامل نہیں
کہتا ہے کہ خداوند تعالیٰ قدیم ہے اور یہ قدم اس کی ذات کا وصف اخص
بذاتہ عالم، قادر اور حیّ ہے نہ کہ بواسطہ علم قدرت اور حیات، جو قدیم
زائد بر ذات ہیں، کیونکہ اگر صفات بھی ذات کی طرح اور ذات کے ساتھ
تو اس سے لازم آئے گا کہ اُنھیں الوہیت میں بھی شریک اور دخیل سمجھا
ایک نوع کے شرک کو مستلزم ہے۔ بالآخر یہ طائفہ تنزیہ مطلق پر متفق ہو گیا
پر بھی اتفاق کر لیا کہ دار فنا ہو یا دار بقا، دونوں جہانوں میں حق تعالیٰ کی رو
ہے، یعنی یہ کہ اللہ کو نہ اِس دُنیا میں دیکھا جا سکتا ہے نہ اُس دُنیا میں
اُنھوں نے ذاتِ حق تعالیٰ سے ان تمام صفات کی مطلقاً نفی کر دی جو
لوازم اور اوصاف ہیں، مثلاً حکانیت، زمانیت، صورت، مقامیت
زوال، تغیّر، تاثر اور اسی طرح کے دیگر اوصاف۔ اس نقطۂ نظر نے انھیں
کا قائل بنایا کہ متشابہات کی تاویل واجب ہے اور اس تاویل کو اُنھوں
کا نام دیا[۱۸]۔

ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین کا عقیدہ

ابنِ عربی اور اُن کے ماننے وا
مشبّہ کی طرح محض تشبیہ پر
ہوتے ہیں اور نہ فقط منزّہ ہیں، بلکہ یہ حضرات تشبیہ اور تنزیہ کو باہم جمع کر کے
توحیدِ حقیقی کو اس جامعیت سے عبارت جانتے ہیں۔ ان حضرات کے اقوال
سے نقل کرنے سے پیشتر یہ نکتہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کے کلمات
لوگوں کی مراد ہو بہو وہ نہیں ہوتی جو متکلمین اور فلاسفہ کی ہے۔ جیسا کہ پچھلے با
معلوم ہو چکا۔ اہلِ حکمت و کلام کے نزدیک تنزیہ خداوندی کا مطلب ہے: اُس کی
سے مخلوق کے اوصاف و خواص کی نفی۔ جب کہ تشبیہ سے ان کی مراد ہے اجسا

سے ذاتِ حق کا اتصاف۔ جب کہ ابنِ عربی اور ان کے مقلدین
تنزیہ اور تشبیہ کو بھی دوسرے اکثر امور کی طرح تاویل کرتے
اطلاق اور تقیید کے معانی میں استعمال کرتے ہیں اور تشبیہ اور تنزیہ کا
عربی سے پہلے موجود نہیں تھا، کیونکہ تشبیہ و تنزیہ کا اطلاق اور تقیید
استعمال اُس زمانے کے متداول اور مستعمل مفاہیم کے خلاف تھا۔
وحدۃ الوجود کی اصل سے موافقت رکھتا ہے جو ابنِ عربی کے تصوف
ہے اور یہ توجیہ ابنِ عربی کی طرح کسی بھی وحدت الوجودی صوفی کے
معرفت کے لیے ناگزیر تھی۔ یہی مذکورہ تاویل اور مفہوم ابنِ عربی
اقوال کی بنیاد ہے جو بہ تکرار ان کی عبارتوں میں ظاہر ہوتے رہتے
ہے اور کثیر بھی، ظاہر ہے اور باطن بھی، خالق ہے اور مخلوق بھی،
اور عبد بھی، قدیم ہے اور حادث بھی، اور اسی طرح کے دوسرے اقوال
اظہار کرتے ہیں جو بظاہر متناقض ہونے کے باوجود ابنِ عربی کے فکری
نظام میں رچے ہوئے ہیں، اِس لیے وہ اس قسم کے اقوال سے ابا نہیں
دیکھا جائے تو ان معنوں میں تنزیہ اور تشبیہ باہم گتھی ہوئی ہیں ایک
تصور میں نہیں آتی اور ایک کے بغیر دوسری کا ادراک ممکن نہیں۔
وجود پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ تنزیہ اور تشبیہ کا یہ تصور اور یہ تحقق بس
یعنی حق اور خلق کے اعتبار کے مقام میں ہے جو حق اور خلق، مالک اور
اور کثرت یا جامع تر عبارت میں یوں کہیے کہ مقام ربوبیت ہے، لیکن
سے نکل کر احدیت ذاتیہ کے مقام سے دیکھیں تو وہاں نہ تنزیہ کی کوئی
تشبیہ کی، کیونکہ اس مقام پر کسی بھی اعتبار اور کسی بھی وجہ سے کثرت کا کوئی
یہاں کوئی بھی حقیقت بیان میں نہیں آ سکتی، جیسا کہ ابنِ عربی کا یہ منقولہ
والباری سبحانہ منزہ عن التنزیہ فکیف عن التشبیہ[۱۹]" اس پر شاہد
حق تعالیٰ کا منزہ ہونا اس معنی میں ہے کہ وہ مقام الابیت میں اپنی ذات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے اعتبار سے تمام اوصاف حدود اور قیود سے ماوراء کل سے مستغنی [illegible]
پر محیط ہے۔ اِس اعتبار سے کوئی چیز نہیں جو اس کا احاطہ کر سکے، کوئی [illegible]
اس میں شامل ہو سکے اور نہ ہی کوئی وصف ہے جو اس پر صادق آئے [illegible]
اطلاق۔ اس کی تنزیہ بھی اسی اطلاق میں قائم ہے، لیکن تعین ذاتی کے [illegible]
اس کا ظہور ممکنات میں صورت پکڑے ہوتے ہے، مثلاً وہ دیکھتا ہے، سنتا [illegible]
کلام کرتا ہے لیکن اس معنی میں نہیں جس میں مخلوق دیکھتی، سنتی اور [illegible]
بایں مفہوم کہ وہ ہر سامع، ناظر اور متکلم کی صورت میں متجلی ہوتا ہے۔ خود اِن [illegible]
اختیار کرتا ہے[20]۔ پس تنزیہ حق تعالیٰ حق فی ذاتہ اور باطن پر دلالت کرتی [illegible]
"حق مخلوق بہ"، اور ظاہر پر شہادت دیتی ہے جو مراتب کونیہ اور اشکال [illegible]
لباس میں ظاہر ہے۔ جیسے کہ مولانا روم کہتے ہیں:

گاہ خورشید و گہے دریا شوی
گاہ کوہ قاف و گہہ عنقا شوی
تو نہ این باشی نہ آں در ذات خویش
اے فزوں از وہمہا و ز بیش بیش[21]

باوجودیکہ ابن عربی اس قول پر اصرار کرتے ہیں کہ حق منزہ بھی ہے اور [illegible]
اس کو اپنے تصوف کی اساس قرار دیتے ہیں لیکن ان کی یہ تاکید مختلف [illegible]
کے اعتبار سے اپنے درجات میں مختلف نظر آتی ہے۔ کہیں ان پر تشبیہ ایسی [illegible]
جاتی ہے کہ وہ فلاسفہ مادیین میں شامل دکھائی دیتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول [illegible]
حق تعالیٰ ہر معلوم کا عین ہے[22]، حق تعالیٰ بندے کے قویٰ اور اس کے مسمیٰ کا [illegible]
ہے[23]، نیز جوہر و عرض کی بحث میں اشاعرہ کا قول بیان کرتے ہوئے حق تعالیٰ [illegible]
جوہر ایسا بتاتے ہیں جس کے اشاعرہ قائل ہیں اور اس کے لیے بے شمار صورتیں اور [illegible]
نسبتیں تجویز کرتے ہیں اور ایک دوسری جگہ مظاہر وجود میں حق تعالیٰ کی تجلیات [illegible]
اس جوہر کے مختلف اعراض گردانتے ہیں[24]۔ کبھی ان پر تنزیہ کا ایسا غلبہ ہو جاتا ہے [illegible]

[illegible] میں کسی بھی طرح کی مناسبت کا انکار کر دیتے ہیں، ایسے ہی ایک
[illegible] خدائے تعالیٰ ہر اعتبار سے مخلوقات سے مخالفت رکھتا ہے۔
[illegible] مناسبت اس کے اور مخلوقات کے درمیان موجود نہیں ہے۔
[illegible] وغیرہ کی طرح کوئی مناسبت نکال بھی لی جائے، جیسا کہ انھوں
[illegible] حق تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے، تو وہ حقیقت سے دور اور ایک طرح
[illegible] حادث اور قدیم اور بے مثل اور مثل رکھنے والے کے بیچ کوئی مناسبت
[illegible] ہے[25]۔ خلاصہ یہ کہ جیسا کہ کہا جا چکا ہے ابن عربی نہ تو اہلِ تشبیہ کے
[illegible] جانتے ہیں اور نہ تنزیہ کے مسلک کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے
[illegible] محض حق تعالیٰ کی تحدید اور تقیید ہے۔ دوسری طرح فقط تنزیہ خواہ
[illegible] نہ ہو ناقص المعرفت ہے۔ جس طرح مشبہ حق تعالیٰ کو جسمانیت میں
[illegible] کرتے ہیں۔ منزہ بھی یہی کام کرتے ہیں مگر جسمیت سے تنزیہ کی آڑ
[illegible] جسمانیت سے حق تعالیٰ کو منزہ کرتے ہوئے ایک اور طرح کی
[illegible] میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے جسم کی نفی کر کے عقول و نفوس تک
[illegible] عقول و نفوس سے عروج کر کے اسے معانیٔ مجرد سے مشابہ ٹھہراتے
[illegible] درجہ بدرجہ جمیع اشیاء سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اس کو عدم سے
[illegible] ہیں۔ یہ تحدید عدمی ہے۔ پس اہلِ تشبیہ ہوں یا اہلِ تنزیہ دونوں حق تعالیٰ
[illegible] محدود اور مقید کر دیتے ہیں جب کہ حقیقت حق اطلاق حقیقی کی
[illegible] جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے وہ تمام قیود و حدود حتیٰ کہ اطلاق
[illegible] کی قید سے بھی آزاد ہے، جیسا کہ ایک عربی شاعر

لا تقل دارها بشرقی نجد
کل نجد للعامرية دار
ولها منزل علی کل ماء
وعلی کل دمنة آثار[27]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اسی لیے ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ عارف محقق اور کامل مدقق
تشبیہ اور تنزیہہ کو جمع کرے اور ہر ایک کو اپنے مقام پر ثابت کرے یعنی حق تعالیٰ
سے بھی موصوف کرے اور تشبیہ سے بھی[28]۔ کتاب المسائل میں آیا ہے: "اس
جرأت آتی ہے جو اپنے راستے سے نکل گیا ہے اور اپنی حد سے تجاوز کر
لوگ خود کو اللہ کے بارے میں اللہ سے زیادہ جاننے والا سمجھتے ہیں اور
تشبیہ الٰہ سے پناہ مانگتے ہیں۔ اسی طرح اس دوسرے طائفے پر بھی
ہے جس کا کہنا ہے کہ ہم اس تنزیہ سے حذر کرتے ہیں جو تعطیل تک لے جا
لوگ صحت کے ساتھ علم سے بہرہ مند ہوتے تو تنزیہ اور تشبیہ دونوں
طلب کرتے کیونکہ تنزیہ بھی تشبیہ سے برتر نہیں ہے۔ ظواہر و اجسام سے حق
تنزیہ کر کے اسے مخلوق معقول اور نفوس میں پیدا ہونے والے معانی
دینا تشبیہ نہیں تو اور کیا ہے؟ پس اہل تنزیہ تشبیہ سے تشبیہ کی طرف بھاگ
نام تنزیہ کا لیتے ہیں؛ اسی لیے عاقل ان کی نادانی پر ہنستے ہیں۔ اگر
سے بے نصیب ہیں، تحقیق کی راہ پکڑتے اور کتاب الٰہی کی آیات،
کے اقوال پر نظر کرتے تو ان پر آشکار ہو جاتا کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی زبان
حضرات کے لیے اپنا وصف بیان فرمایا ہے اور خود کے لیے تنزیہہ و تشبیہ
ثابت کیے ہیں[29]۔ اس طرح فتوحات مکیہ میں شیخ نے تشبیہ محض کو رد کر
لکھا ہے کہ جس طرح حق سبحانہٗ کسی شے کی شبیہ نہیں ہے، اسی طرح اشیا
اس کی مثل نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ دلیل شرعی بھی اس طرح
کی نفی پر قائم ہے اور پھر عقل بھی اسے غلط اور محال جانتی ہے، کیونکہ اس
کو مان لینے سے یا تو حق تعالیٰ ہر اعتبار سے خلق کی شبیہ ہو جائے گا یا ہر
سے کچھ کی تشبیہ اس میں ثابت ہو گی۔ یہ دونوں شقیں باطل اور محال ہیں
کی بنا پر لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کا جو اطلاق اشیاء پر روا ہے وہ خود
ذات پر بھی روا ہو جائے جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اور دوسری شق اس چیز

حق تعالیٰ بعض اعتبارات سے اپنی مخلوقات کی شبیہ ہو اور بعض سے نہ ہو۔
میں ترکیب کو لازم کرتا ہے جو محال ہے[30]۔ اسی طرح فصوص الحکم میں
محض کو رد کیا گیا ہے۔ ابن عربی رح کہتے ہیں:

التنزیہ عند اہل الحقائق فی الجناب الالٰہی عین التحدید
والتشبیہ والمنزہ اما جاہل و امّا صاحب سوء ادب[31]۔

فصوص کے شارحین نے اس عبارت کی شرح میں طرح طرح کی باتیں کہی ہیں،
سے دو نمونے یہاں پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں نمونے فصوص کے دو
شارحین سے لیے گئے ہیں ان کا مطالعہ قارئین کے لیے سُود مند ہو گا۔
عبدالرزاق کاشانی اس قول کی شرح یُوں کرتے ہیں کہ تنزیہ حق کا مطلب ہے
حق تعالیٰ کو محدثات جسمانیات اور تمام امور مادی سے جو تنزیہ کو قبول نہیں
کرتے، الگ کرنا۔ لیکن ہر وہ شے جو کسی دوسری چیز سے تمیز رکھتی ہے، صفت کے
ساتھ رکھتی ہے جو دوسری شے کی صفت کے منافی اور مخالف ہوتی ہے۔
پس لازم آیا کہ تنزیہ کے بعد بھی حق تعالیٰ کسی صفت میں مقید اور کسی حد میں
محدود ہو۔ نتیجتاً تنزیہ عین تحدید ہو جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ صاحب تنزیہ
حق تعالیٰ کو صفات جسمانیات سے منزہ کر کے اُسے تجرید اور روحانیات سے مشابہ کر دیتا
ہے۔ یعنی جب تقیید سے تنزیہ کی طرف بڑھتا ہے تو حق تعالیٰ کو قید اطلاق
میں مقید کر دیتا ہے؛ حالانکہ وہ قید تقیید سے منزہ ہے؛ حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی۔
درحقیقت وہ ذات مطلق نہ اطلاق میں مقید ہے اور نہ تقیید میں اور نہ ان دونوں
کے منافی۔ پس جس نے بھی اپنی عقل کی اندھا دھند پیروی اور آسمانی شریعتوں
سے بے خبری اور ان کی نافرمانی کی وجہ سے تنزیہ محض کو عقیدہ بنایا وہ یا تو جاہل ہے
یا بے ادب[32]۔ داؤد قیصری اس جملے کی شرح میں کہتے ہیں کہ تنزیہ یا تو وہ تنزیہ حق
ہے جو فقط حق تعالیٰ کو نقائص امکانی سے منزہ ثابت کرے یا اس کی دوسری
صورت یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کو نقائص امکانی کے ساتھ کمالات انسانی سے بھی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ماوراء سمجھے۔ تنزیہ حق کی یہ دونوں تعبیریں اہل کشف وشہود کی نظر میں حق [illegible]
تقیید سے عبارت ہیں، کیونکہ صاحب تنزیہ دونوں صورتوں میں حق تعالیٰ [illegible]
سے جُدا کرتا ہے اور فقط چند مراتب میں جو تنزیہ کے مقتضی ہیں، اسے [illegible]
حق تعالیٰ کے وہ مراتب جو تشبیہ کا تقاضا کرتے ہیں ان سے صرف [illegible]
لیکن حقیقت یوں نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات اپنی ذات، اپنے وجود [illegible]
کمالات میں حق تعالیٰ کے مظاہر[33] ہیں اور وہ ان میں ظاہر و متجلی ہے
"ھو ھو ابن ما کانوا"[34] موجودات کی ذات، وجود، بقاء اور [illegible]
تمام صفات کا خلاصہ حق تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، بلکہ وہی ان تمام صورتوں [illegible]
ہوا ہے۔ پس یہ صورتیں اصالۃً حق تعالیٰ کے لیے ہیں اور تبعاً خلق کے [illegible]
یا تو صاحب تنزیہ نہیں جانتا ہے کہ سارا عالم حق کا مظہر ہے یا پھر جانتا [illegible]
صورت میں جہل کی راہ سے حق تعالیٰ کو اُس کے بعض مراتب میں مقید کر کے [illegible]
نادان ہونا بھی ثابت کرتا ہے اور بے ادب ہونا بھی؛ اور دوسری صورت [illegible]
کہ شخص مذکور یہ علم تو رکھتا ہے کہ تمام عالم حق تعالیٰ کا مظہر ہے مگر یہ جا[illegible]
باوجود وہ ظہورِ حق کو کچھ مراتب میں محدود کر دیتا ہے، یہ خداوند متعالی اور [illegible]
کے فرستادوں کی شان میں سوءِ ادب ہے، کیونکہ اللہ نے جمع اور تفصیل [illegible]
مقامات پر اپنے لیے جس چیز کا خود اثبات کیا ہے یہ شخص اُس کی نفی کر [illegible]
نقش الفصوص میں بھی ابنِ عربی کی ایک عبارت ملتی ہے جو فصوص الحکم [illegible]
مذکورہ بالا قول سے مشابہت رکھتی ہے۔ عبدالرحمٰن جامی نے بھی نقد الفصوص کے نام سے نقش [illegible]
کی شرح لکھی ہے۔ اس مقولے کی تشریح میں وہی باتیں کہتے ہیں جو ہم کاشانی [illegible]
قیصری سے اوپر نقل کر آئے ہیں، کیونکہ جامی کے یہاں کوئی ایسے نکات نہیں [illegible]
لہٰذا یہاں ان کا بیان ضروری نہیں۔ لوم ہوتا ہے[35] مختصر یہ کہ ابن عربی تنزیہ محض [illegible]
اہل تنزیہ کی عائد کردہ تحدید اور تشبیہ صرف کو اہل تشبیہ کی ساختہ تشبیہ گردانتے ہیں [illegible]
وہ کمال حقیقت کو ان دونوں مرتبوں کی یکجائی میں دیکھتے ہیں جیسا کہ ان کے ان [illegible]

[illegible] ظاہر ہے:

فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا	وان قلت بالتشبیه کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مسددا	وکنت اماما فی المعارف سیدا
فمن قال بالاشفاع کان مشرکا	ومن قال بالافراد کان موحدا
فایاک والتشبیه ان کنت ثانیا	وایاک والتنزیه ان کنت مفردا
فما انت هو بل انت هو وتراه فی	عین[10] الامور مسرحا و مقیدا

ان اشعار کا مطلب کچھ یوں ہوا کہ چونکہ تنزیہ، تقیید کے شائبے سے خالی نہیں
اور تشبیہ، تحدید کی آفت سے بری نہیں؛ لہٰذا اگر تو تنزیہ میں مشغول ہوا تو تو نے گویا
حق تعالیٰ کے لیے تقیید تجویز کی اور اگر صرف تشبیہ کو پکڑ لیا تو تو نے اسے محدود کیا،
لیکن اگر دونوں کو اکٹھا کر دیا تو تو راستی اور خیر کی راہ پر ہے۔ اس طرح تو ارباب
کمالات و معارف کے مجمع میں امام اور سردار ہو گا۔ اگر تُو نے ایسا کیا تو اس کا مطلب
یہ ہو گا کہ تُو نے انبیاء و رُسل کی تقلید کی طرف رُخ کیا اور ان دونوں مقامات کا
حق ادا کیا جیسا کہ سزاوار ہے۔ جس نے خلق کو مشتبہ بنایا وہ گویا حق تعالیٰ کے
ساتھ ایک اور وجود کا قائل ہو گیا یعنی ثنویت کا۔ اس طرح اُس نے وحدتِ حق
کا انکار کر دیا اور اس کے ساتھ ایک شریک ٹھہرا لیا اور جس نے فقط تنزیہ پر اکتفا
کی وہ گویا افراد میں مشغول ہو گیا۔ وحدتِ ذات کو تو قبول کیا، لیکن اُسے وحدت کی
تقیید میں مقید کر دیا اور اس کے علاوہ اس شخص نے اسماء و صفات کی کثرت کو فراموش
کر دیا۔ پس وہ بھی اہل تشبیہ کی طرح اللہ کی ایسی معرفت سے محروم رہا جیسی کہ
حق تعالیٰ کے شایانِ شان ہے۔ اگر تو ثنویت کے گڑھے میں گرا ہوا ہے یعنی اس
ذات واحد کے ساتھ کسی دوسرے وجود کا اثبات کرنے لگا ہے تو تشبیہ سے پرہیز
کر، کیونکہ اس صورت میں ناقص اور حادث مخلوق، قدیم اور کامل ذاتِ حق سے
مشابہ ہو جاتی ہے۔ اور اگر تو موحد اور مفرد ہو چلا ہے، یعنی فقط ایک ہی حقیقت کا اعتقاد
تجھ پر غالب ہے تو تیرے لیے ضروری ہے کہ تو تنزیہ محض سے بھی اجتناب کرے،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کیونکہ اس مقام پر تو وحدت محض میں ٹھہرا ہوا ہے اور کثرت کو بھلائے بیٹھا ہے۔
ذات کو مانتا ہے اور صفات کا انکار کرتا ہے، یہ حق نہیں ہے، بلکہ حق وہ ہے جو
تو کنہِ ذات میں واحد جانے اور مقامِ صفات میں کثیر جاننا چاہیے کہ تو اپنی ظاہر
امکان اور محتاجی میں مقیّد ہونے کی وجہ سے حق نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ
حقیقت میں تو اسی کا عین ہے اور اس کی ہویت جو اس کی صفات میں
سے کسی ایک صفت کے ساتھ اور اس کے وجود کے کسی ایک مرتبے میں ظاہر ہوئی
ہے۔ تیری ذات و صفات سب کی سب اسی کی طرف راجع ہے۔ اسی لیے تو
اسے عین اشیا میں مطلق بھی دیکھتا ہے اور مقیّد بھی۔ مطلق اس کی ذات کے اعتبار
سے اور مقیّد اس کے ظہور کے اعتبار سے[۳۶] ان عبارات اور ابن عربی کی ایسی ہی عبارات
سے جو خلاصہ برآمد ہوتا ہے وہ وہی ہے جو ہم پیچھے کہہ آئے ہیں؛ یعنی پہلی بات تو
یہ ہے کہ ان کے تصوّف میں تشبیہ اور تنزیہ کی اصطلاح اپنے متداول معنی میں استعمال
نہیں ہوئی بلکہ ان کے یہاں تشبیہ سے تقیید مقصود ہے اور تنزیہ سے اطلاق۔ دوسری
چیز یہ کہ تشبیہ اور تنزیہ کا تصوّر مرتبہ الوہیت میں ممکن اور متحقق ہے نہ کہ مرتبۂ احدیت
ذات میں کہ اس مرتبے میں حق تعالیٰ ہر نسبت اور ہر نشان سے بلند اور ہر تصور
اور ہر اندیشے سے ماورا رہے۔ یہاں اس کے بارے میں کوئی چیز نہیں سوچی
جا سکتی اور کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ فکر یہاں لاچار ہے اور عبارت
اشارت ہی کی طرح قاصر ہے۔ تیسرے یہ کہ تنزیہ کا مرجع ہے حق فی ذاتہ
اور تشبیہ کا حق مخلوق بہ؛ یعنی حق تعالیٰ جو مظاہر ممکنات میں متجلّی ہے اور لباس
مخلوقات میں ملبوس۔ رابعاً ابن عربی ان آیات و روایات پر بلا تاویل ایمان
رکھتے ہیں جن سے تشبیہ ثابت ہوتی ہے۔ وہ ان آیات و روایات کو حق مخلوق بہ
سے متعلق کرتے ہیں اور اعیان ممکنات میں تجلی الٰہیہ کے مخلوقات کے اعضا و اوصاف
کے ساتھ انتساب کی تصریح کرتے ہیں اور دست و پا، چشم و گوش، رضا و غضب
اور نزول و استویٰ کو اس کے لیے ثابت کرتے ہیں[۳۷] یہ مطالب ابن عربی کے فکری

نظام اور عرفانی مذاق؛ یعنی وحدت الوجود سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہ بات لائقِ توجہ
ہے کہ ابن عربی دینی فکر کے ہر پہلو کی طرح اس عقیدے؛ یعنی جمع بین التشبیہ
والتنزیہ کی تائید اور تحکیم کے لیے کلام الٰہی سے استناد ڈھونڈتے ہیں، جیسا کہ
فصوص میں لکھا ہے کہ خداوند متعال نے آیۂ "لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر"[۳۸]
میں تشبیہ اور تنزیہ کو جمع فرمایا ہے؛ کیونکہ جیسا کہ فصوص کے شارحین بھی لکھتے آئے ہیں۔
اگر کمثلہ میں کاف زائد ہے تو اس آیت کے جزو اوّل کا مفہوم یہ ہوگا کہ خدا کے
کوئی مثل نہیں ہے۔ یہ مطلب تنزیہ پر دلالت کرتا ہے لیکن اس آیت کا جزو
دوم یعنی "وھو السمیع البصیر" تشبیہ کا بیان رکھتا ہے؛ کیونکہ یہ خدا کے لیے سمع و
بصر کو ثابت کرتا ہے جو اوصاف خلق میں سے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ
اگر کمثلہ میں کاف کو زائد نہ مانا جائے تو اس حالت میں جزو اوّل کے معنی یہ ہوں
گے کہ مثلِ خدا مثل نہیں رکھتا اور یہ فی الواقع خدا کے لیے مثل کا اثبات ہے،
اور مثلِ خدا کے لیے مثل کی نفی۔ بنا بریں آیت کا جزو اوّل تشبیہ پر دلالت
کرتا ہے کہ خدا کے لیے مثل ثابت کرتا ہے لیکن جزو دوم یعنی وھو السمیع البصیر
تنزیہ کا اظہار کرتا ہے کہ فقط خدا ہے جو ہر سننے والے کی صورت میں سنتا ہے،
اور ہر دیکھنے والے کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اس مطلب کی تائید اس بات سے
بھی ہوتی ہے کہ الف لام کے ساتھ تقدیم ضمیر اور تعریف خبر، حصر کا فائدہ دیتی ہے؛
خلاصہ یہ کہ یہ آیت بہر رنگ جامع تنزیہ و تشبیہ ہے[۳۹]۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں ابن عربی کا اعتقاد

ابن عربی حضرت نوح علیہ السلام کو ایسا
پیغمبر جانتے ہیں جن کی دعوت میں کچھ کمی رہ گئی۔ ان کی نظر میں حضرت نوحؑ تنزیہ
محض پر قائم تھے اور نتیجتاً اہلِ فرقان یعنی اہل تفرقہ میں شمولیت رکھتے تھے۔ شیخ اکبر
کے عقیدے کے مطابق نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تنزیہ محض؛ یعنی اس خدا کی
طرف بلایا جو اجسام کی ہر آلودگی اور نقص سے منزہ اور تمام مراتب اکوان سے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ماوراء ہے اور اس کے اور اس کی مخلوقات کے بیچ کسی طور کی بھی مشابہت اور مناسبت موجود نہیں۔ اُنھوں نے اس دعوت میں حق تعالیٰ کی اپنی مخلوق کے ساتھ نسبت پر سرے سے کوئی کلام ہی نہیں کیا؛ لہٰذا ان کی قوم نے کہ نری تشبیہ پر ایمان رکھتی تھی، یعنی ایک دوسرے رنگ میں وہ بھی فرقان و تفرقہ کی طرف میلان رکھتی تھی، ان کی بات نہیں سمجھی اور ان کی دعوت کو نہیں مانا؛ کیونکہ اس نے اپنے معتقدات اور نوح علیہ السلام کے پیغام میں کوئی مناسبت نہیں پائی لیکن اگر نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح صاحبِ قرآن ہوتے، یعنی تنزیہ اور تشبیہ کے جامع ہوتے تو ان کی دعوت کامل ہوتی اور نتیجتاً ان کی قوم ان کا پیغام قبول کرتی۔ فصوص الحکم میں ابن عربی نے اس اصول پر اصرار کیا ہے اور اس کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہم بھی ان کے معتبر شارحین سے استفادہ کرتے ہوئے یہاں ان کے کلام کو تفصیل سے نقل کریں گے:

"اگر نوح علیہ السلام اپنی دعوت میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں کو جمع کر لیتے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا تو ان کی قوم اس دعوت پر لبیک کہتی لیکن ہوا یہ کہ انھوں نے اپنے لوگوں کو فقط تنزیہ کی دعوت دی جب کہ صورت حال یہ تھی کہ ان کی قوم تشبیہ پر عقیدہ رکھتی تھی۔ وہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے، ان بتوں کو صفات کمال سے متصف جانتے تھے اور انھیں تقرب خداوندی کے باب میں اپنا وسیلہ اور جناب الٰہیہ میں اپنا شفیع جانتے تھے؛ لہٰذا انھوں نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کو جو تنزیہ محض پر استوار تھی، قبول نہیں کیا، کیونکہ وہ اپنے عقیدے یعنی تشبیہ محض اور نوح علیہ السلام کے پیغام یعنی تنزیہ محض کے بیچ کوئی مناسبت نہیں پاتے تھے لیکن اگر نوح علیہ السلام اپنی قوم کو تنزیہ کی طرح تشبیہ کی طرف بھی بلاتے تو قوم ان کی دعوت کو موردِ تنزیہ میں بھی قبول کرتی اور موردِ تشبیہ میں بھی۔ اس طرح وہ نوحؑ کی دعوت اور اپنے عقیدے کے درمیان ایک نسبت دریافت کر لیتے مگر انھوں نے یہ کام نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو ظاہر میں ظاہرِ کلی کی عبادت اور باطن میں باطنِ کلی کی عبادت کی طرف بلایا؛ لہٰذا

[illegible] ظاہر جزئی کی محبت میں پکی اور معبودانِ حسی کی عبادت میں راسخ ہو [illegible] باتوں کے ادراک سے قاصر رہی۔ نتیجتاً مخالفت میں مشغول ہو گئی [illegible] منہ موڑ لیا۔ نوح علیہ السلام نے جب یہ دیکھا تو فرمایا: "اپنے پروردگار [illegible] کہ وہ اپنے نور سے ان "تاریک پردوں یعنی تمھارے وجود اور تمھاری [illegible] نیز تمھارے گناہوں کو ڈھانک دے؛ کیونکہ وہ غفار ہے، یعنی [illegible] اور چھپانے والا[41]"۔ لیکن اس کے باوجود قوم نوحؑ کے دل ان سے بیزار [illegible] ہو گئے؛ کیونکہ وہ لوگ ان کی دعوت کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے تھے۔

[illegible] وہ دل ظاہری اور ظلمانی اشیاء اور تعینات کی محبت سے جڑے [illegible] جب نوحؑ نے ان کی یہ بیزاری اور گریز مشاہدہ کیا تو شکایت یا ماجرا [illegible] اپنے رب سے عرض کی، باوجودیکہ میں نے اپنی قوم کو ظاہر و باطن میں [illegible] پوشیدہ تیری طرف بلایا، لیکن انھوں نے وحدت کی قبولیت اور حقِ مطلق [illegible] کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، شہود سے انکار کیا۔ پس میری دعوت [illegible] کا نفور ہی بڑھا اور کوئی حاصل نہیں نکلا[42]۔ جب قوم نے جان لیا کہ نوحؑ [illegible] قبول کرنا ان پر واجب ہے تو انھوں نے اپنے کان لپیٹ لیے اور [illegible] لیا؛ لہٰذا حضرت نوحؑ نے ان کی مذمت کی[43]۔ لیکن راسخین فی العلم [illegible] کشف و شہود اچھی طرح جانتے ہیں کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو [illegible] وہ فقط ظاہرِ شریعت کی جہت سے تھی ورنہ حقیقت میں دعوت نفس [illegible] بلکہ مدح و ستائش تھی، جیسا کہ نوحؑ خود بھی بخوبی آگاہ تھے، کہ [illegible] اسی لیے میری دعوت کو نہیں مانا کہ یہ پیغام حق اور خلق اور تشبیہ و [illegible] درمیان تفرقہ کی طرف بلاتا ہے؛ لہٰذا ناقص ہے اور تفرقہ ڈالنے والا [illegible] فرقان جبکہ کمال تام، کمال تمام اور امر الٰہی قرآن ہے۔ گو قرآن فرقان میں [illegible] کیونکہ یہ مقام جمع ہے لیکن فرقان قرآن میں شامل نہیں؛ کیونکہ یہ مقام فرق ہے؛ [illegible] مقام قرآن جو تنزیہ و تشبیہ، حق و خلق، وحدت و کثرت کو جامع ہے نتیجتاً

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اکمل اور اتم مقام ہے؛ لہٰذا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص
جو اسم اعظم کے مظہر ہیں اور اسم اعظم تمام اسماء کو جامع ہے۔ پس مقام
ہی کا مقام ہے اور آپ کی متابعت کی وجہ سے اُمّت مسلمہ بھی جسے
میں بہترین اُمّت کہا گیا ہے، اس میں حصہ رکھتی ہے[44]۔

شیخ اکبر نے مقام قرآنی کے بیان اور ولیس کمثلہ
کی آیت میں تنزیہ و تشبیہ کے مراتب کو جمع کرتے ہوئے فرق فی
اور جمع فی الفرق کے اصول کا اثبات کیا ہے اور اس معنی
کیا ہے کہ واحد کثیر ہے۔ از روئے اعتبار اور کثیر واحد ہے از روئے
اگر نوح ؑ پر بھی ایسی ہی کوئی آیت نازل ہوئی ہوتی تو وہ بھی اس کے
سے تنزیہ اور تشبیہ کو ایک کر لیتے۔ پھر اُن کی قوم ان کا پیغام سُنتی اور
کی دعوت قبول کرتی، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے، نوح ؑ نے تنزیہ
دعوت کی بنا رکھی جس کی وجہ سے ان کی قوم جو تشبیہ محض کی پرستار
کی دعوت سے بھاگ گئی، جیسے ضد ضد سے بھاگتی ہے[45]۔ جیسا کہ مشاہد
ابن عربی ایک مخصوص مہارت کے ساتھ جو ان ہی سے خاص ہے، یعنی
کی تاویلات میں کوشاں ہوئے "تاکہ اپنے اس عقیدے کو ثابت کر
نوح ؑ کی دعوت ناقص تھی، اور ان کی قوم کا عذر مدلل تھا؛ البتہ
جیسے وحدۃ الوجودی صوفیوں کے لیے یہ تلاش و کوشش
کے عقیدے سے مناسبت رکھتی ہے، بلکہ اس کے منطقی لوازم و نتائج
ہوتی ہے۔ اگر یہ خیال ظاہر شریعت یا شریعت کی اس تعبیر کے خلاف ہے۔ جو ابن
اور ان کی پیروی کرنے والوں سے الگ ہو کر اہل اسلام نے سمجھی
جیسا آئندہ تفصیل سے بیان ہوگا[46] کہ بہت سے عالمانِ دین اور حاملان
شریعت نے اس لیے ابن عربی کی مخالفت کی اور اُن پر جرح کی،
ان کی تکفیر تک کی کہ ان کے عقیدے کے مطابق ابن عربی ؒ کے اس

علیہ السلام کی تکفیر ہوتی ہے۔ شیخ مکی اپنی کتاب جانب الغربی میں جو
کی حمایت میں لکھی گئی، معترضین کے ان اعتراضات کا جواب دیتے
اس مقام پر وہ خاصے تکلف میں پڑے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں ہم
کرتے ہیں اور اس بحث کو آئندہ کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۴

صفات واسمائے الٰہیہ

[illegible] اور آئندہ ابواب میں معلوم ہوگا کہ ابن عربی اور اُن کے مقلدینؒ
[illegible] کو اسماء وصفات الٰہیہ کے مظاہر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقائق
[illegible] انہی اسماء کی ترتیب رسمی کے تحت ہے اور جیسا کہ آئندہ
[illegible] جزئی حقائق بھی ایک معنی میں حق تعالیٰ کے کُلمات وصفات
[illegible] کے عرفان میں اسماء وصفات کی بحث بے حد اہمیت کی حامل
[illegible] ہو چکا کہ شیخ اکبر اس علم کو عرفاء کے مخصوص معارف میں شمار
[illegible] ہماری نظر میں بھی یہ بحث فلسفے اور عرفان کی اہم ترین بحثوں
[illegible] تنہا ابن عربی کے تصوف ہی میں نہیں بلکہ تمام فلسفۂ اسلامی
[illegible] اہمیت حاصل رہی ہے، اس لیے ہم یہ درست سمجھتے ہیں کہ
[illegible] پھیلا کر بیان کیا جائے۔

[illegible] کا فرق اور ابن عربی اور ان کے شارحین کی تعبیریں

معمولاً ماسویٰ حق کے
دائرے میں کلام
[illegible] اس شئے کو جو خود اپنے آپ پر قائم ہے، ذات کہتے ہیں اور وہ
[illegible] غیر پر قائم ہو، مثلاً حیات، علم، قدرت وغیرہ صفت
[illegible] لفظ جو ذات پر کسی صفت کے بغیر دلالت کرتا ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جیسے مرد اور عورت یا کسی ذات کے بغیر صفت پر دلالت کرتا ہے
علم و قدرت وغیرہ ، اسے اسم کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ذات کے اتصاف
سے اس کی کسی صفت پر دلالت کرتا ہے ، جیسے حیّ عالم اور قادر ، ا
کہتے ہیں۔ بنا بریں معنی کے اعتبار سے ذات و صفت اور لفظ کے ا
صفت ایک دوسرے کے برابر ہیں لیکن حق تعالیٰ کے باب میں
اس طرح استعمال نہیں کی جاتیں ، کیونکہ یہاں وہ لفظ جو ملاحظہ
فقط صفت پر دلالت کرتا ہے ، مثلاً حیات علم اور ارادہ ، اسے صف
جب کہ غیر اللہ کے باب میں ایسے الفاظ کو اسم کا نام دیا جاتا ہے
معنی اور معانی اسماء کو ذات کے مقابلے میں صفات کہا گیا اور وہ
حق تعالیٰ پر کسی صفت کے ساتھ اس کے اتصاف کے اعتبار سے دلا
جیسے حیّ عالم اور قادر اسے اسم بنایا گیا۔ جب کہ ماسوائے حق کے
صفات کا نام دیا گیا تھا۔ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کے باب
باہم مترادف نہیں ہیں جیسا کہ غیر اللہ میں بھی یہ مترادف نہیں تھے
اور ان کے اکثر تابعین و شارحین سمیت جمہور صوفیاء نے حق تعالیٰ
میں اس اصطلاح کو قبول کیا ہے اور اپنے آثار و اقوال میں وہ حضر
کام میں لائے ہیں۔ ان لوگوں نے صفاتِ حق کو طرح طرح کی عبارات
کیا ہے جو اپنے تنوع کے باوجود معانی میں واحد ہیں۔ ان حضرات نے
ذاتِ حق کے احکام[۲] ، اس کی نسبتوں اور اضافتوں[۳] ، معانی[۴] اور اعتبا
تعینات[۵] اور تجلیات[۶] وغیرہ سے تعبیر کیا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ صفا
اسمائے حق مترادف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں ——
تب متحقق ہوتا ہے جب ذاتِ حق صفات میں کسی ایک صفت سے متصف
اسی ضمن میں انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ الفاظ جو اسماء پر دلالت کرتے
حیّ ، عالم ، قادر ، بصیر اور رحمٰن کہ عربی زبان میں ذاتِ حق پر دلالت کرتے

اس لیے کہ وہ حیات ، قدرت ، علم ، بصر اور رحمت سے متصف
الفاظ اسماء حق کے نام ہیں ، اس کی حقیقت کے نہیں —— ابن
...ات مکیہ میں جہاں اسمائے الٰہیہ کے علم کے بارے میں گفتگو کی
...لکھتے ہیں : "حیّ ، عالم ، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اُس
...ہے جو صفتِ حیات و علم و قدرت و ارادہ سے موصوف

...ملاحظہ کیا جائے گا اس عبارت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ
...اور صفت اور اسی طرح اسم اور اسم اسم کے درمیان امتیاز
—— ان کے معتبر شارح عبد الرزاق کاشانی لکھتے ہیں کہ
...صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے اعتبار حاصل کرے
...—— شیخ کے ایک اور شارح داؤد قیصری لکھتے ہیں ، صفات
...کسی ایک صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے یا تجلیاتِ الٰہی
...ایک تجلی کے اعتبار سے ذاتِ حق کو اسم کہا جاتا ہے ، رحمٰن اُس
...ت کرتا ہے جس میں صفتِ رحمت پائی جائے اور قہار اُس ذات پہ
...صفت قہر ہو ، اور یہ اسمائے لفظی ، اسماءِ اسماء ہیں[۱۰] صائن الدین[۱۱] اپنی
...القواعد میں لکھتے ہیں کہ اصطلاحِ صوفیہ میں اسم ، ذات ہی کو
...معانی میں سے کسی ایک معنی کے اعتبار سے یہ عدمی ہوگا یا وجودی
...معانی کو صفات و اوصاف کا نام دیا جاتا ہے ، چنانچہ اگر کوئی چیز ذات
...تو صفت نہیں ہوگی اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم بھی نہیں ہوگا[۱۲] —— ملا محسن فیض کاشانی[۱۳]
...اپنی تنقید کے باوجود اصل میں ان کے عرفان کے شارح ہیں ، وہ
...اسم کسی معین صفت یا کسی خاص تجلی کے اعتبار سے ذات ہے ، کیونکہ
...مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور جہاں سے مقصود وہ ذات ہے
...صفت قہر ہو اور اسمائے لفظی اسمائے اسماء ہیں[۱۴] —— اور آخر میں ہم اصل الاصول[۱۵] کے مؤلف کی رائے نقل کرتے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ اسم دو معنی میں مستعمل ہے، ایک معنیٰ ذات کہ صفت سے موصوف
ذات ہے جو علم سے موصوف ہو اور قادر وہ ذات ہے جو قدرت سے موصوف
اسماء ہیں۔ دوسرے معنی یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذات موصوف
ہو۔ صوفیہ اس دوسرے معنی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الاسم
ہر جگہ جہاں صرف اسم کا لفظ استعمال ہوا ہو وہاں معنیٔ اوّل مراد

صفاتِ الٰہیہ عینِ ذات ہیں یا زائد بر ذات؟

مملکت اسلامی ... مباحث میں
کہ آیا صفاتِ الٰہیہ عینِ ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ اس موضوع پر بحث کے
پہلے ایک مقدمے پر کلام کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ صفاتِ خدا
ہیں یا ثبوتی۔ صفاتِ سلبی ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات
ہونا ممتنع ہے، مثلاً اس کا جوہر ہونا، جسم ہونا اور زمان و مکان رکھنا
کو صفاتِ جلال بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ صفات ذاتِ حق کی عظمت
ظاہر کرتی ہیں اور ممکنات کے نقائص اور مادّے کی سفلیات سے
اور تنزیہہ پر دلالت کرتی ہیں۔ فی الواقع یہ خود ذاتِ تعالیٰ سے نقائص
کی نفی ہے، اور یہ نفیِ کل کی کل اُس سلبِ واحد کی طرف پلٹتی ہے جو ذات
امکان اور احتیاج کو دُور کرتا ہے۔ پس ہر صفتِ جلالی معنی کے اعتبار سے
جو نتیجۃً مفیدِ اثبات ہے، جیسا کہ بیان ہوا کہ اللہ جوہر نہیں ہے مقصود سلب
ہے یعنی ذاتِ باری کی ماہیت اور حدود وغیرہ کا انکار، نہ کہ سلبِ کمال
استقلالِ وجود سے عبارت ہے، کیونکہ استقلالِ وجود حق تعالیٰ کے لیے
ہے۔ــــــ لیکن صفاتِ ثبوتی حق تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتی
جن سے اتصاف اُس کی ذات کے لیے ضروری ہے، انھیں صفاتِ جمال بھی
ہیں، کیونکہ ذاتِ حق کا جمال اور اُس کی معرفت انہی صفات پر منحصر ہے۔ علم
اور ارادہ وغیرہ صفاتِ جمالی ہیں۔

... یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ابن عربیؒ اور ان کے مقلدوں کے یہاں جلالؔ
... ایک اور مفہوم رکھتا ہے۔ اُن کے نزدیک صفاتِ جمال، لُطف و رضا اور
... مشتق ہیں اور صفاتِ جلال قہر و غضب اور عذاب سے۔ پس جمیل،
... نافع اور انیس وغیرہ اسماءِ جمال ہیں کہ حق تعالیٰ کے لُطف و رحمت کی
... کرتے ہیں اور جلیل، قہار، ضار، مانع اور ایسے ہی دوسرے اسمائے
... ہیں اور جو اس کے قہر و غضب پر دلالت کرتے ہیں۔ بنا بریں صفاتِ
... جمال ایک دوسرے سے الگ اور اُلٹ دکھائی دیتی ہیں لیکن یہ تقابل اور
... ظاہر میں ہے، باطن میں اس کا کوئی وجود نہیں، کیونکہ باطن میں ہر جمال
... جلال ہے اور ہر جلال کے لیے جمال؛ اور یہ امر عجائبِ اسرار میں سے ہے،
... جلال اس جہت سے ہے کہ ہر جمال خصوصاً جمالِ مطلق میں ایک قہاریت
... باقی ہے تاکہ وہ جمال ظہور کرے اور اپنے سے غیر کے لیے نمود کی سکت نہ
... کیونکہ جیسے آفتاب طلوع ہوتا ہے تو ستارے غائب ہو جاتے ہیں۔
... تعالیٰ اپنی صفتِ جمال کے ساتھ عارف پر تجلّی فرماتا ہے تو یہ تجلی عارف
... اور حیرت کا سبب بن جاتی ہے اور اس حال میں اُس کی عقل اللہ کی قدرت
... اس کے اسمِ قہار سے جو اسمائے جلال میں سے ہے مغلوب ہو جاتی ہے اور جلال
... جمال اس وجہ سے ہے کہ جلال عزّت و کبریائی کے پردے میں آنکھوں اور آنکھ
... والوں سے ذاتِ حق کی پوشیدگی کا نام ہے تاکہ اُس کے سوا کوئی اور اُسے نہ
... کیونکہ حضرتِ ذات میں غیر کو بار نہیں اور یہ حقیقت بن کہے ہی ظاہر ہے کہ
... جلالت اور جبروت میں ایک جمال چھپا ہوا ہے اور اس کے علاوہ قہرِ الٰہی میں
... صفتِ جلال سے پروان چڑھا ہے ایک لُطفِ مستور ہے جو حق تعالیٰ کی صفتِ
... جمال کی حکایت کرتا ہے۔ پس فی الباطن جلال و جمال کی نہ صرف یہ کہ باہم تضاد نہیں
... بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں جیسا کہ کہا گیا:

... فی کل الحقائق ساتر — ولیس له الا جلالك ساتر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تجلی گہِ جمال وگہ جلال است
رُخ وزلف آں معانی را مثال ا[illegible]

صفاتِ ثبوتی کی اقسام، ان پر گفتگو اور متکلمین و فلاسفہ کے اقوال

صفاتِ ثبوتی کی تین قسمیں [illegible]

۱- حقیقی محض جیسے حیا[illegible] ذات اور عالم کو اپنی ذا[illegible] —— اس کے مفہوم میں نہ تو کوئی اضافہ معتبر ہے اور نہ یہ کہیں سے [illegible] ہوتا ہے۔ یہ اپنی معنی صفت کا تحقق اور اثر کا مرتب ہونا کسی دوسری [illegible] تحقق پر منحصر نہیں۔

۲- اضافی محض جیسے خلق، رزق، احیاء اور ایسی ہی دوسری صفات [illegible] مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری شے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفا[illegible] پائی ہیں اور نہ ان کا اثر مترتب ہوتا ہے۔

۳- حقیقی ذاتی اضافی مثلاً اپنے سے غیر کا علم اور اس پر قدرت وغیرہ [illegible] صفات کے مفہوم میں تو اضافہ معتبر نہیں یعنی یہ بات ممکن ہے کہ کوئی [illegible] علم وقدرت سے موصوف ہو اور ان کا معلوم و مقدور موجود نہ ہو لیکن و[illegible] پر عارض ہوتا ہو یعنی معلوم و مقدور کے وجود میں آنے کے بعد ایک [illegible] سے معلوم و مقدور کے بیچ اور دوسری جہت سے عالم و قادر کے د[illegible] ایک اضافت متحقق ہوتی ہے، اسی بات کو دوسری طرح یوں بیان کیا [illegible] سکتا ہے کہ حالانکہ ان صفات کا تحقق کسی دوسری شے کے تحقق پر [illegible] نہیں، لیکن اُن کے اثر کا مترتب ہونا شے دیگر کے وجود پر موقوف ہے۔ صفاتِ اضافی محض ذاتِ حق کے بعد ہیں اور اُس پر زائد اور اُس [illegible] مقامِ فعل سے بھی یہ صفات بعدیت کی نسبت رکھتی ہیں اور اُن کا مرجع [illegible] کی صفتِ قیومیت ہے۔ قیومیت کے یہ معنی ہیں کہ حق تعالیٰ قائم بالذات ہے تمام اشیاء کو قائم کرنے والا ہے اور اشیاء اُسی کی وجہ سے قائم ہیں۔[19] یہاں تک تو بحث کی کوئی گنجائش نہیں لیکن صفاتِ حقیقی،

[illegible] ہیں چاہے حقیقی محض یا اضافی، موردِ گفتگو ہیں کہ آیا یہ صفات عینِ ذات [illegible] ذات۔ یہ صفات مجموعی طور پر آٹھ ہیں: حیات، علم، قدرت، [illegible] بصر، تکلم اور لقا۔[20] پہلی سات صفات کو امہاتِ صفات[21] یا [illegible] نام دیا گیا ہے کیونکہ ان کے ساتھ ذاتِ حق تعالیٰ کے اتصاف کے نتیجے [illegible] اسماء یعنی حیّ، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر اور متکلم کا تحقق ہوتا ہے۔[23]

[illegible] ان صفات کو ذاتِ حق تعالیٰ کا قائم مقام کہتے ہیں، یعنی خدا بذاتِ خود [illegible] اور قادر وغیرہ ہے نہ کہ حیات، علم اور قدرت وغیرہ کے وسیلے [illegible] ان کا کہنا ہے کہ زیادتِ صفات کی صورت میں صفات یا تو حادث [illegible] یا قدیم۔ پہلے مفروضے کو مانیں تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ محلِ حوادث [illegible] ممتنع ہے اور دوسرا خیال تعدد قدماء کو ثابت کرتا ہے اور یہ بھی [illegible] کیونکہ قدم ذاتِ حق تعالیٰ کا خاص الخاص وصف ہے۔[24] معتزلہ کے [illegible] یہ ہے کہ ذاتِ حق سے صادر ہونے والے افعال ایسی ذات کے [illegible] مشابہ ہیں جو ان صفات سے متصف ہو۔ بنا بریں اللہ کے عالم ہونے [illegible] یہ ہوا کہ اُس کا ہر فعل، فعلِ متصف کی طرح اس کے علم میں راسخ اور [illegible] ہے۔ دیگر صفاتِ الٰہیہ کو بھی اسی صورت پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ پس [illegible] شے کی حقیقت کے لیے مبدائے اشتقاق سے ثبوت لانے کو نہ تو لازم [illegible] ہیں اور نہ معتبر۔ اس لیے ان لوگوں کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ:

[illegible] الغایات ودع المبادی" یعنی غایات کو پکڑو اور مبادی کو چھوڑ دو۔ یہاں [illegible] لوگوں پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ بات تو فی الواقع واجب تعالیٰ سے صفاتِ [illegible] کی نفی کرتی ہے جس سے اُس کا نقص لازم آتا ہے۔[25] لیکن غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ یہ تنقید معتزلہ پر وارد [illegible] ہوتی، کیونکہ ذات سے صفات کی نفی تو اس صورت میں لازم آئے گی کہ جب [illegible] صفات کی بھی نفی ہو جائے، لیکن اگر آثار مترتب ہو رہے ہیں تو صفات کی نفی لازم نہیں ہوگی، اور اگر ایسا ہو بھی جائے تو یہ نقص نہیں ہوگا، بلکہ ذات کی نہایتِ کمال،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کیونکہ صفات کی احتیاج کے بغیر ذات پر آثارِ صفات کا مترتب ہونا اکملیت
کی تکمیل ہے۔ بعض معتزلہ بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ خداوندِ تعالیٰ کے لیے صفات
اثبات کا مطلب اُن صفات کی ضد کی نفی ہے، مثلاً ذاتِ باری تعالیٰ کے
علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل، اور
نفی [۲۶]۔ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ
صفات مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عینِ یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام
ذاتِ حق کا عین ہیں، یعنی ذات و صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی
حامل ہیں [۲۷]۔ لیکن اشاعرہ [۲۸] سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع
تکلّم کے باب میں باہم متفق ہیں کہ یہ صفات زائد بر ذات، لازمِ ذات، ذات
قائم ہیں اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم، کیونکہ کسی چیز
کی صداقت مبداِ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضہ کرتی ہے، لیکن صفتِ بقا کے بار
میں اس جماعت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر اس صفت کو
زائد بر ذات سمجھتے ہیں، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی [۲۹]، امام الحرمین جوینی [۳۰]، اور امام
رازی [۳۱] بصرہ کے معتزلہ کی طرح ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں [۳۲]۔
پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تمہارا قول تعدّدِ قدما، کو ثابت کرتا ہے جو ممتنع اور
باطل ہے۔ اشاعرہ نے اُس کا یہ جواب دیا کہ ذاتِ قدیم کا تعدّد ممتنع ہے نہ کہ
صفاتِ قدیم کا [۳۳]۔ کرامیہ [۳۴] نے صفاتِ مذکورہ کو حادث مان کر جس طرح انھیں
ذاتِ باری تعالیٰ پر زائد کہا ہے [۳۵]۔ وہ عقل اور حکمت کے اصولوں سے ذرا مطابقت
نہیں رکھتا، کیونکہ اُن کے عقیدے کے مطابق ذاتِ الٰہیہ کا محلِّ حوادث ہونا لازم
آئے گا، اور یہ اللہ کے وجوبِ وجود کے منافی ہے۔ اسی لیے حکما
اور عقلاء نے کہا ہے کہ ذاتِ وجود کو انہی تمام جہات
واجب ہونا چاہیے، یعنی جیسا کہ وہ واجب الوجود ہے، ویسے ہی
واجب العلم، واجب القدرت وغیرہ بھی ہوگا؛ تاہم جمہور حکماء اسلام

عین، اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو ذاتِ واجب کا عین
نہ کہ اس پر زائد اور کرامیہ کے برعکس ان صفات کو واجب اور قدیم
نہ کہ زائد اور حادث [۳۶]؟ نیز کچھ معتزلیوں کے برخلاف یہ لوگ اس امر کے
کہ صفات و ذات مفہوم کی حیثیت سے ایک دوسرے سے متفاوت اور
ہیں۔ ان حضرات کا حاصلِ کلام یہ ہے کہ ذات و صفات مصداق میں واحد
اور مفہوم میں متمائز، یعنی موردِ بحث تمام صفات ذاتِ احدیث کے وجود کے
موجود ہیں، خدا کا وجودِ ذاتی، اُس کے وجودِ صفاتی سے الگ نہیں، اسی
اُس کی صفات ایک دوسرے سے جدا نہیں اور وہ اپنے نفسِ ذات
عالم ہے اور اپنے عینِ ذات میں قادر، اُس کا علم عینِ قدرت ہے اور اُس کی
عینِ علم اور بالآخر اُس کی تمام صفات اُس کی ذات کا عین ہیں۔ اگر ایسا نہ
ذاتِ واجب تعالیٰ اشیاء اور زائد بر ذات امور کی محتاج ہو جائے گی
خلافِ فرض ہے اور باطل لیکن اس کے باوجود صفات کے معانی اور مفاہیم
متمائز ہیں ورنہ ذاتِ واجب پر متعدد صفات کا اطلاق بے سود اور
ہو جائے گا [۳۷]۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ تنبیہہ اور تاکید بجا ہے۔ بلاشبہ یہ قول
کتاب میں مذکور دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور اصولِ حکمت کے ساتھ
زیادہ سازگار نظر آتا ہے۔

ابنِ عربی کے اس عقیدے کا بیان کہ صفاتِ حق عینِ ذات ہیں اور ذات تمام اسما کا مسمّٰی

ابنِ عربیؒ اور ان کے مقلدین سمیت جملہ صوفیا، اور عرفا اس بات کے قائل ہیں کہ صفاتِ حق ایک
جہت سے عینِ ذات ہیں اور ایک جہت سے غیرِ ذات، کیونکہ خدا کی تمام صفات
جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے فی الحقیقت معانی، اعتبارات، نسبتیں اور اضافتیں ہیں،
پس اس جہت سے وہ عینِ ذات ہیں، کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں، اور جس
جہت سے صفات غیرِ ذات ہیں، وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اسی بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اِعتبار اور تعقّل کی رُو سے صفات غیرِ [illegible]
ہیں اور وجود اور تحقّق کی راہ سے عینِ ذات، مثلاً "حیّ" صفتِ حیات [illegible]
سے ذات ہے، "عالم" صفتِ علم کے اعتبار سے، "قادر" صفتِ قدرت کے [illegible]
سے، "مُرید" صفتِ ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اِعتبار [illegible]
صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقّق کی [illegible]
پر صفات عینِ ذات ہیں کیونکہ اس مقام پر وجود متعدّد نہیں ہے بلکہ وجود [illegible]
ہے اور اسماء و صفات اُس کی نسبتیں اور اِعتبارات ہیں۔[۲۱۸]

ابنِ عربی کے اقوال اور شارحین کی جانب سے اُن کی شرح

کیونکہ یہ کتاب ابنِ [illegible]
اور اُن کے عرفان [illegible]
متعلق ہے اور چونکہ اور بہت سے مباحث کی طرح اس مبحث میں بھی شیخِ اکبر [illegible]
اُن کے مقلدین کے اقوال دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پیچ اور زیادہ [illegible]
رکھتے ہیں؛ لہٰذا مناسب معلوم ہُوا کہ اس مقام پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں اور
ابنِ عربیؒ اور اُن کے شارحین کی عبارتوں سے شہادت لائیں اور اُن پر خوب
غور کریں۔ ابنِ عربیؒ نے خود بھی اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر اسماء
صفاتِ حق کے بارے میں اور اس مسئلے پر کہ صفات عینِ ذات ہیں یا غیرِ ذات
تفصیل سے کلام کیا ہے اور مخالف و موافق آراء کو نقل کر کے اپنے عقیدے کا
وضاحت سے اظہار کیا ہے اور پھر اپنے خیال کے حق میں استشہاد و استدلال
سے کام لیا ہے۔ چنانچہ فتوحاتِ مکّیہ میں یہ صراحت کرنے کے بعد کہ علم، حیات،
قدرت اور دیگر تمام صفاتِ حق نسبتیں اور اضافتیں ہیں نہ کہ زائد بر ذات اعیان
استدلال کرتے ہیں کہ: "اگر صفات کو زائد بر ذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات
کا ناقص ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ شے جو کسی امرِ زائد کے وسیلے سے کمال کو پہنچتی ہے
اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے لیکن کسی کہنے والے کا یہ قول کہ صفات ذات ہیں
نہ اُس کی غیر[۲۱۹] ایک دور از کار کلام ہے، کیونکہ یہ قول بلاشک و شبہ زائد یعنی

[illegible] پر دلالت کرتا ہے"۔ اپنی اس گفتگو کے آخر میں شیخ تاکید کرتے ہیں کہ
[illegible] کی واحدیت میں تعلقات کا تعدّد کوئی عیب نہیں رکھتا جس طرح کہ صفات
[illegible] کا تعدّد موصوف کے تعدّد کی دلیل نہیں ہے اور جوہر پر عارض ہونے
[illegible] کا تکثّر جوہر کے تکثّر پر دلالت نہیں کرتا۔[۲۲۰]" ایک اور مقام پر
[illegible] ثابت کرنے کے لیے کہ اسماء۔ صفات زائد بر ذات اعیان نہیں ہیں
[illegible] کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا مرجع عینِ واحد ہے، فرماتے ہیں:
[illegible] اگر صفات اعیانِ زائد ہوں تو اس صورت میں حق تعالیٰ صفات کے
[illegible] کے بغیر "اللہ" نہیں رہے گا، اس بنا پر لازم ہو جائے گا کہ الوہیت
[illegible] کی معلول ہو اور اگر صفات کو اللہ کا عین جانا جائے تو اس سے شے کا
[illegible] آپ ہونا لازم آئے گا اور اگر صفات اُس کا عین نہ ہوں تو اُس
[illegible] ضروری ٹھہرے گا کہ "اللہ" ایک ایسی علّت کا معلول ہو جو اس کا عین نہیں، یہ محال ہے کیونکہ
[illegible] مرتبے میں معلول پر تقدّم رکھتی ہے، بنابریں اوّلاً تو یہ لازم آئے گا کہ "اللہ"
[illegible] ہونے کی حیثیت سے ان اعیانِ زائد کا محتاج ہو، ثانیاً یہ کہ شے واحد یعنی
الوہیت کے لیے کئی علّتیں ہوں، چونکہ اسماء و صفات اور نتیجتاً یہ اعیانِ زائد کثیر
[illegible] اور اس صورت میں کہ شے معلول کی دو علّتیں ممکن نہیں تو کس طرح الوہیت
[illegible] لیے متعدد علّتیں فرض اور قبول کی جا سکتی ہیں۔[۲۲۱]" ایک اور جگہ جہاں شیخ نے
[illegible] اِستقراء کی معرفت اور اُس کے صحت و سُقم پر کلام کیا ہے اور اثباتِ عقائد
[illegible] مقام میں اس طرح کے استدلال کی عدمِ صحت اور عدمِ صلاحیت دلائل سے
واضح کی ہے۔ بالصراحت موجود ہے کہ علمِ حق اس کی ذات کا عین ہے۔ اس کی
[illegible] پر زائد نہیں، اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ بذاتہٖ عالم، حیّ، قادر،
[illegible] اور خبیر ہے نہ کہ کسی زائد بر ذات امر کے واسطے سے، کیونکہ اگر وہ کسی امرِ زائد
کے وسیلے سے اُن صفات سے متصف ہوتا جو صفاتِ کمال ہیں اور کمالِ ذات
اُن سے تحقق پاتا ہے تو لازم آئے گا کہ اُس کا کمال کسی زائد بر ذات امر سے حاصل

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہو اور نتیجتاً دراں صورت کہ یہ امرِ زائد ذاتِ حق میں قائم نہیں، وہ ذات [illegible] بہ نقص ہو جائے گی۔[42] پھر اسی کتاب میں مذکور ہے کہ اگر جیسا کہ متکلمینِ اشاعرہ کہتے [illegible] صفاتِ حق زائد بر ذات ہوں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہم شَے کو ذات [illegible] حکم بنائیں اور یوں یہ سند پکڑیں کہ وہ عینِ ذات نہیں ہے بلکہ ذات پر زائد [illegible] اس مسئلے میں بہت سارے علماء کے قدم لڑکھڑائے ہیں اور گمراہی پھیلی ہے۔ اس [illegible] اور گمراہی کا سبب قیاسِ غائب بر شاہد[43] میں پوشیدہ ہے جو اس مقام پر ایک نہایت غلط اور بودی دلیل ہے۔ محکوم علیہ ذات اور حقیقت پر اُسے جانے بغیر کوئی حکم لگانا بڑا بھاری جہل ہے۔[44] اسی کتاب میں اُن متکلمین پر بھی سخت گرفت کی گئی ہے جو یا تو صفاتِ حق کو زائد بر ذات جانتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ حق نہ ذات ہیں نہ غیرِ ذات۔ ابنِ عربیؒ نے اُنھیں نادان اور سرگرداں کہا ہے اور یہ بیچارے معذور ہیں، جتنی عقل ہے اُتنی ہی بات کی ہے۔ یہ لوگ اپنے کہے سے اوپر کی کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں۔ اپنے کلام کے آخر میں شیخ نے اس متکلم کو جو صفات کو ذات پر زائد جانتا ہے، ایسے شخص کی مثال قرار دیا ہے جو خدا کو محتاج سمجھتا ہے؛ ابنِ عربیؒ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دیکھتے اِلّا حُسنِ عبارت۔[45] اِسی کتاب میں شیخِ اکبر نے شہرِ فاس میں ابو عبد اللہ کنعانی کے ساتھ جو اپنے زمانے میں اہلِ کلام کے امام کا درجہ رکھتے تھے، اپنی گفتگو کو کھول کر بیان کیا ہے اور آخر میں اپنے عقیدے کو ظاہر کیا ہے اور اس پر دلائل لاتے ہیں، جیسا کہ لکھتے ہیں: "میں نے فاس میں ابو عبد اللہ کنعانی کو دیکھا۔ جو اپنے زمانے میں بلادِ مغرب میں اہلِ کلام کے امام تھے، ایک دن اُنھوں نے مجھ سے صفاتِ الٰہی کے متعلق سوال کیا۔ میں نے جواب میں اُن کے سامنے اپنا عقیدہ بیان کیا اور پھر ان کے معتقدات معلوم کرنا چاہے' میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ صفات کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ اس معاملے میں آپ متکلمین کے ساتھ ہیں یا اُن کے خلاف؟ اُنھوں نے جواب میں کہا میرے اور اس جماعت کے نزدیک صفت کو زائد بر ذات ثابت کرنا ناگزیر ہے لیکن جہاں تک

[illegible] ہے کہ وہ زائد عینِ واحد ہے جو مختلف اور کثیر احکام رکھتا ہے یا [illegible] یہ ایک زائد معنی کی حیثیت رکھتا ہے جو اس حکم کا موجب ہے؛ یعنی [illegible] تعدد کے ساتھ متحقق ہیں، ہمارے سامنے نہ اُن کی احدیت پر کوئی دلیل [illegible] اُن کے تکثر پر۔ اور اس مسئلے میں انصاف کی راہ یہی ہے جو میں [illegible]، وہ لوگ جو اس امر کے خلاف دلیل لانے کا تکلف کرتے ہیں اُن کی [illegible] پر مبنی ہوتی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ صفات کو زائد بر ذات ماننا ناگزیر [illegible] بر ذات کا انتہائی مفہوم یہ ہے کہ نہ تو وہ ذات ہے اور نہ غیرِ ذات؛ [illegible] سن کر اُن سے کہا اے ابا عبد اللہ اب میں تجھ سے وہ بات کہہ رہا ہوں [illegible] اللہ نے ابوبکرؓ کو فرمائی تھی: اصبت بعضاً وَّ اخطاءت بعضاء [illegible] کر وہ بولے: "جو کچھ تم جانتے ہو میں تمہیں اس پر متہم نہیں کرتا لیکن اپنے [illegible] ذات بر ذات کے عقیدے سے پھر بھی نہیں سکتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر [illegible] کھولے جو اُس نے تجھ پر کھولی ہے۔" میں نے اُن کی انصاف پسندی پر تعجب [illegible] مجھے اس پر بھی حیرت ہوئی کہ وہ اپنے خیال میں کس قدر اٹل ہیں [illegible] عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ اسماء متعدد ہیں اور ان کا مسمّٰی ایک ہے لیکن مفہوماً ایک [illegible] وحدتِ مفہوم کی صورت میں اسماءِ الٰہی کا تعدد عبث ہو جائے گا؛ لہٰذا [illegible] اعتبار ضروری اور لازمی ہے تاکہ اسماء کا تعدد عقل میں آسکے اور نتیجتاً [illegible] الٰہیہ مثلاً عالم، قادر، حیّ، عزیز، عالی، متعالی، کبیر اور متکبر بین یک دیگر [illegible] بلکہ باہم متفاوت اور متمائز ہوں گے ورنہ اسماء کا تعدد اور تکثر خیالی اور [illegible] ہو کر رہ جائے گا۔[46]" ابنِ عربیؒ فتوحات ہی میں ایک جگہ اور بیان کرتے ہیں: [illegible] الٰہی لسانِ حال ہیں، وجودی کثرت اور اجتماع سے دور ہیں، یہ معقول حقائق [illegible] کی کثرت نسبت کی جہت سے ہے نہ کہ وجودِ عینی کی جہت سے، کیونکہ [illegible] بحیثیت ذات کے واحد ہے اور ہم اپنے وجود اور امکان اور احتیاج [illegible] سے جانتے ہیں کہ ہمارے لیے کوئی اِلٰہ ہونا چاہیے تاکہ ہم اُس سے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سند پکڑیں اور ہمارا وجود اُس منبعِ استناد سے مختلف نسبتیں طلب کرنے [illegible]
جس کی طرف شارعؑ نے اسماءِ حسنہ کے ذریعے کنایہ کیا ہے[48]۔

اِسی طرح کتاب المسائل میں لکھتے ہیں: "اگرچہ عین ذاتاً واحد ہے لیکن اس [illegible]
تعلق متعدد ہیں۔ انہی متعلقات کے تنوع کی وجہ سے وہ خود بھی درجہ [illegible]
تنوع رکھتا ہے، وہ عالم ہے اس شئے کا، وہ قادر ہے اُس شئے پر، اس [illegible]
ارادہ کیا ہے فلاں شئے کا اور تمام احکامِ صفات کو اسی طرح اُس سے [illegible]
دی جاتی ہے[49]" فصوص الحکم میں فصِ اسماعیلی کے بیان میں شیخ کہتے ہیں [illegible]
ان مسمّی اللّٰہ احدیّ بالذات کلّ بالاسماء ـــــــ" کاشانی نے [illegible]
کی شرح میں لکھا ہے: "یعنی حق تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے اَحد ہے [illegible]
کوئی کثرت معتبر نہیں، لیکن باعتبار الوہیت وہ بے شمار غیر متناہی نسبتوں [illegible]
ہے مثلاً وہ نسبت جو ایک کے عدد کو دوسرے اعداد اور آدھے تہائی وغیرہ سے [illegible]
لیے ثابت ہے۔ پس حق تعالیٰ تمام نسبتوں کے اعتبار سے واحد ہے اور اسما [illegible]
انہی نسبتوں کے اعتبار سے وہ کل الوجود ہے اور کُل بھی اُس کی ذات میں [illegible]
ہے[50]۔" ابنِ عربیؒ کے ایک اور شارح داؤد قیصری اپنی شرح فصوص میں اس [illegible]
عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ذاتِ باری تعالیٰ میں کسی بھی اعتبار
سے کثرت نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ احدیت الذّات ہے، لیکن اس ذاتِ تعالیٰ کے
لیے لامتناہی اعتبارات ثابت ہیں اور الوہیت جو اسماء و صفات کی مقتضی [illegible]
اسماء و صفات کا مجموعی کل ہے، یعنی تمام اعتبارات کو جامع، کیونکہ حضرتِ الٰہ [illegible]
مطلب ہے ذات مع جمیع الاسماء و صفات[51]۔ فصوص الحکم کی فصِ یوسفی میں
آیا ہے: "فاحدیۃ اللّٰہ من حیث الاسماء الالٰھیۃ التی تطلبنا احدیۃ الکثرۃ [illegible]
اَحدیۃ اللّٰہِ من حیث الغناء عنّا وعن الاسماء احدیۃ العین وکلاھما
یُطلق علیہ اسمُ الاَحد ــــ" کاشانی اس عبارت کی شرح اس طرح کرتے ہیں
"احدیتِ کثرت اور احدیتِ جمع نسبتوں کے اعتبار سے ذاتِ واحد میں کثرت کے

[illegible] ہے کیونکہ تمام اسماءِ الٰہیہ کا مسمّٰی وہی ذاتِ واحد ہے جو نسبتوں اور
[illegible] کے لحاظ سے کثرت اختیار کرتی ہے، اور وہ ذات ہر نسبت اور
[illegible] اعتبار سے انواعِ موجودات میں سے کسی نوع کے افراد کا تقاضہ کرتی ہے،
[illegible] یعنی وہی احدیتِ ذاتی ہے جہاں کثرت کا کوئی اعتبار نہیں اور جو
[illegible] کے مقتضیات یعنی اکوان سے بے نیازی چاہتی ہے[52]۔" ابنِ عربیؒ
[illegible] اس میں ایک جگہ اور لکھا ہے: "واذا کانت غنیۃ عن العالمین
[illegible] غناءھا عن نسبۃ الاسماء الیھا لان الاسماء لھا کما تدل
[illegible] اخر یُحقق ذالک اثرھا ــ" قیصری نے اس کی یہ شرح کی
[illegible] کیونکہ ذاتِ احدیت اہلِ عالم سے بے نیاز ہے، لہٰذا اسم سے بھی بے نیاز
[illegible] اسماء ایک جہت سے غیرِ ذات ہیں اور اگرچہ دوسری وجہ سے عینِ ذات بھی
[illegible] جس طرح اسماء ذات پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح مفہومات پر بھی
[illegible] کرتے ہیں جن کے وسیلے سے بعض اسماء دیگر چند اسماء سے امتیاز حاصل کرتے
[illegible] وہ مفہومات اسماء کے اُس اثر کو جو ان کے مظاہر سے صادر ہونے والے
[illegible] عبارت ہے، ثابت کرتے ہیں، کیونکہ بندوں کے لیے اسم لطیف،
[illegible] اور قہار جیسا نہیں ہے[53]۔ بالی نے بھی اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے:
[illegible] تعالیٰ اپنی احدیتِ ذاتی کی جہت سے عالم سے بے نیاز ہے، اور
[illegible] جہت سے اسماء کی نسبت سے بھی بے نیاز ہے، لیکن تحقق اثر کی جہت سے
ذاتِ حق اسماء سے بے نیاز نہیں ہے، کیونکہ اسماء کے بغیر ذات کا اثر متحقق نہیں
[illegible] پس اسماء ایک وجہ سے عینِ ذات ہیں اور دوسری وجہ سے غیرِ ذات۔
[illegible] بریں حق تعالیٰ کی احدیت اُس کے عین کے اعتبار سے ہے نہ کہ اسماء و صفات
کے اعتبار سے[54]۔"

ابنِ عربیؒ اور اُن کے مقلدین کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اسماء و صفات
الٰہی ایک وجہ سے عینِ ذات ہیں اور ایک وجہ سے غیرِ ذات۔ اسی طرح ہر اسم بھی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ایک جہت سے دوسرے اسماء کا عین ہے اور دوسری جہت سے اُن کا
پر دلالت کرتے ہوئے اسم تمام اسماء کا عین ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات
تمام اسماء میں مندرج ہے پس اُن اسماء میں سے ہر ایک ذات ہی کی طرح
کا حامل ہوگا، لیکن جب وہی اسم کسی خاص معنی پر دلالت کرے گا تو اُس
دیگر اسماء کا غیر ہوگا۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر اسم مصداقاً ذات اور تمام اسما
ذات کا عین ہے، لیکن مفہوماً جس طرح کہ ذات سے متغائر ہے دوسرے
سے بھی جُدا ہے۔ فتوحات میں آیا ہے کہ: "اسمائے الٰہی میں سے ہر اسم
کو بھی اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے اور اُن تمام اسمائے سے موصوف ہے
اسم اپنے اُفق اور اپنے علم میں حیّ، قادر، سمیع، بصیر اور متکلم ہے، ورنہ بعض
اُس اسم کا اپنے عابد کا رب ہونا کس طرح درست ہوگا لیکن اس کے باوجود
بھی اسم دوسرے اسم کا عین نہیں ہے۔ اس بات کو وضاحت سے سمجھنے کے
لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ گندم کے ہر دانے میں وہی حقائق موجود ہوتے ہیں جو دوسرے
دانے میں ہیں، لیکن متماثل حقائق رکھنے کے باوجود وہ ایک جیسے دانے باہم
کی نسبت نہیں رکھتے، کیونکہ وہ امثال ہیں اور امثال آپس میں ایک دوسرے کا عین
نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت جو گندم کے دو دانوں کی مثال سے ہماری نظر میں آتی ہے
اسی طرح کے تمام متماثلات کے باب میں بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ اسمائے الٰہی
کی شان بھی ایسی ہی ہے، ہر اسم دوسرے اسمائے کے تمام حقائق کو جامع ہے لیکن
اس کے باوجود کوئی اسم قطعی طور پر کسی دوسرے اسم کا عین نہیں۔[58]

اسماء کا توفیقی ہونا

اسلامی متکلمین اور علمائے الٰہیات میں یہ مسئلہ اختلافی حیثیت رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اُسی کی طرف سے مقرر کردہ ہیں یا نہیں؟ اس موضوعِ بحث اور محلِ نزاع کی اچھی طرح وضاحت کے لیے یہ بات پہلے سے جان لینی چاہیے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع کی جانب سے باری تعالیٰ پر جن اسماء و صفات کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ لازماً اُس سے منتقل

ہیں گے اور ایسے اسماء و صفات جنھیں شریعت نے اللہ کی طرف
منع کیا ہے، اُن کا استعمال بہر صورت ناجائز ہوگا۔ اختلاف اس
کر اسماء و صفات ایسے بھی ہیں کہ اگر ان کے معانی پر نظر کریں تو باری تعالیٰ
معلوم ہوتا ہے لیکن ان اسماء و صفات کے بارے میں شریعت میں نہ
وارد ہوا ہے اور نہ کوئی ممانعت۔ یہاں علمائے کلام اور علمائے الٰہیات
اشاعرہ اس بات کو روا نہیں رکھتے کہ ایسے اسماء اور صفات کا
اطلاق کیا جائے مگر معتزلہ اسے جائز سمجھتے ہیں اور اشاعرہ میں بھی
کا میلان اسی طرف ہے، امام الحرمین جوینی[57] اس بحث میں توقف
ابو حامد غزالی اسم و صفت کے درمیان امتیاز کرتے ہوئے نفسِ ذات
والے اسم کو اللہ کی طرف منسوب کرنا ناجائز سمجھتے ہیں، لیکن ایسی صفت
کے ساتھ ذات پر دلالت کرتی ہو اُسے خدا کی طرف نسبت دینے

اور اس جماعت کے محققین جو قرآن و حدیث میں نا مذکور اسماء و
صفات باری تعالیٰ پر وارد کرنے کو ناجائز کہتی ہے، اسی ترتیب کے مطابق
اسماء کو توفیقی جانتے ہیں۔ ابن عربی نے اپنی کتابوں میں بہت سے مقامات
کے اسماء کے توفیقی ہونے کی تصریح کی ہے، حتیٰ کہ اس باب میں
کیا ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم مشتق
نہیں، ایسا کوئی اسم آیاتِ قرآنی مثلاً "اللہ یستہزئ بھم"،[59]
"و مکر اللہ"،[60] "و ھو خادعھم"[61]، اور "نسوا اللہ فنسیھم"[62]
نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ خدا تعالیٰ نے خود اپنی کتاب کی ان آیات
اپنی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ہم ان آیات کو فقط بر سبیلِ حکایت
کرتے ہیں، ہم اسے اُن الفاظ کے ساتھ مخاطب نہیں کرتے جو اس کے
نہیں۔" ابن عربی نے صرف یہ کہ عرفِ عام میں ناگوار اور ناپسندیدہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اسماء، مثلاً ماقر، خادع، ناسی وغیرہ کا خدا پر اطلاق جائز نہیں جانتے ...
کرتے ہیں ایسے اسماء سے بھی بچا جائے جو عرفِ عام میں اچھے اور پ...
شرع میں ان کا ثبوت نہیں ملتا، جیسا کہ تحریر کرتے ہیں: "اہلِ ادب ...
نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی ایسے اسم کا اشتقاق کریں ...
میں اچھے معنی رکھتا ہو، خواہ کشف کے ذریعے وارد ہوا ہو یا عقلِ سلیم ...
کی روشنی میں نظر آیا ہو۔"[63] پھر لکھتے ہیں: "ہمارے لیے روا نہیں کہ ہم ...
کو کسی ایسے نام سے موسوم کریں جو اُس نے اپنے فرستادوں کی زبان ...
لیے تجویز نہ کیا ہو، پس اُس نے اپنی ذات پر جس کا اطلاق کیا ہے ہم ...
ہیں اور اُس کے علاوہ ذاتِ باری تعالیٰ پر کسی شے کا اطلاق کرنے ...
ہیں؛ لہٰذا اُسے "مصدر الاشیاء" کا نام دینا جائز نہیں، چاہے یہ نام ایک ...
سے درست ہی کیوں نہ معلوم ہوتا ہو۔"[64]

ایک اور مقام پر کہا ہے: "حق تعالیٰ کو قدیم کا نام دینا بھی ٹھیک ...
قدیم الاول کے معنی میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک ہے ...
میں وارد ہوا ہے، اسی طرح اُسے ازلی اور ابدی کہنا بھی درست نہیں ...
حق تعالیٰ کے لیے ذوحیات کا نام تجویز کرنا بھی خلافِ ادب ہے، کیونکہ اس ...
خود خبر دی ہے کہ موت اور حیات کا آفریدگار ہے۔[65] بنا بریں وہ اپنی ہی ...
شے سے متصف نہیں ہو سکتا، ہم پر لازم ہے کہ ہم اُسے فقط حی کہیں، کہ ...
شرع میں صادر ہوا ہے۔ اُسی طور پر حق تعالیٰ کو مخترع کا نام دینا بھی جائز ...
خواہ اس کے لیے یہی دلیل کیوں نہ لائی جائے کہ اللہ نے عالم کو اختراع کیا ...
ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تمام عالم دائرۂ شہادت میں اپنے ظہور اور نمود ...
علمِ الٰہی میں ثابت تھا، اور جو شے اس طرح کا ثبوتِ علمی رکھتی ہو، اُس کے بار...
میں اختراع کا لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں بلکہ اظہار کہنا چاہیے۔"[66] خلاصۂ کلام ...
اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی اور محدود اور محصور ہیں جیسا کہ انھیں بنانے والا ...

... انشاء الدوائر میں ابن عربیؒ نے اسمائے باری تعالیٰ کو ننانوے
... اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ یہ اسماء کسی تعداد میں محصور نہیں
... کتاب و سنّت میں مزید اسماء بھی مل جائیں[68] لیکن یہ بات ملحوظ رکھنی
... اور تعدید کلیاتِ اسماء کے بارے میں ہے۔ جزئیاتِ اسماء پر ان
... نہیں ہوتا، کیونکہ جیسا کہ ابھی ہم بتائیں گے کہ جزئیات حد و حصر
... اطلاق ہیں۔

... ابن عربیؒ کلیاتِ اسماء اور ان کے بنیادی مظاہر کو جو
... اور انواع سے عبارت ہیں، متناہی سمجھتے ہیں لیکن جزئیاتِ اسماء
... انواع ہی کے افراد اور اشخاص ہیں، عدمِ متناہی کے قائل
... ان کے عقیدے کی رُوح سے اسماء اپنے عام معانی میں حقائقِ ممکنات
... الٰہیہ سے عبارت ہیں، جو لا متناہی ہے۔ اس بناء پر تمام
... تعالیٰ کی صفات ہیں؛ چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں: "واسماء اللہ
... لا نہایۃ لہا تُعلم بما یکون عنہا ــــــ وما یکون عنہا
... متناہ ــــــ وان کانت ترجع الی اصول متناہیۃ
... امہات الاسماء او حضرات الاسماء"[69] ــــــ یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء
... ہیں، کیونکہ وہ اُن آثار و افعال سے پہچانے جاتے ہیں جو خود انہی سے
... اور حاصل ہوتے ہیں اور وہ آثار و افعال لامتناہی ہیں۔ اگرچہ ان کا
... اصول متناہی یعنی امہاتِ اسماء یا حضرات اسماء ہیں ــــــ ابن عربیؒ
... فتوحات میں بھی یہی لکھا ہے کہ: "اسمائے الٰہیہ ممکنات کی طرح
... لا متناہی ہیں اور ممکنات میں سے ہر ممکن کے لیے جو کسی وصفِ خاص کے
... موصوف ہے، اسمائے الٰہیہ میں سے ایک اسم مخصوص ہے کہ وہ ممکن اپنے اُس
... کے ساتھ اُس خاص اسم کے ساتھ مخصوص ہے جس کے وسیلے سے وہ دیگر
... کے بیچ ایک جداگانہ حیثیت حاصل کرتا ہے۔ اہل اللہ کے علوم میں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اس علم کا شرف سب سے بڑھا ہوا ہے۔ اسماء کی کل تعداد ننانوے
لیکن ان کی یہ تعیین کسی نص یا رسول اللہؐ کی صحیح حدیث سے ثابت نہیں
اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابن عربیؒ لکھتے ہیں :۔ "اسمائے حسنیٰ
اعتبار سے متعینہ اسماء سے بلند اور سعادت کی جہت سے ان
ہیں، اس عالم میں انہی کی تاثیر جاری و ساری ہے اور وہ گویا مفاتیح
حق تعالیٰ کے سوا کوئی ان سے آگاہ نہیں۔ حقائقِ وجودی میں سے
ایک اسم مخصوص ہے۔ وہ اسم اس حقیقت کا رب ہے اور وہ حقیقت اس
اس کے علاوہ ممکن ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد وجوہ اور حقائق
وجہ اسمائے الٰہیہ میں سے کسی اسم کو طلب کرتی ہو، جیسا کہ جوہرِ فرد (وہ
تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔) میں متعدد حقائق ثابت ہیں کہ ان میں سے
خداوندی میں سے کسی نہ کسی اسم کا طالب ہے، صورتِ حال یہ ہے کہ اس
کی حقیقت اسمِ قادر کی طالب ہے، اس کے ثبات کی حقیقت اسم
کے اختصاص کی حقیقت اسمِ مرید کی اور اس کے ظہور کی حقیقت اسم
ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ جوہر اگرچہ فرد ہے لیکن مختلف حقائق کا حامل
ہر ہر حقیقت گوناگوں حقائق کو جمع کیے ہوئے ہے جن میں سے ہر ایک
اسمائے الٰہیہ کی مقتضی اور طالب ہے اور یہ حقائق ہمارے نزدیک حقائق
ہیں جن کا جاننا بہت دشوار ہے اور کشف کے راستے سے ان تک پہنچنا
دشوار تر ہے[۴۱]"

فصوص الحکم کی فصِ آدمیہ میں شیخ فرماتے ہیں :۔ "لما شاء الحق سبحانہ
من حیث اسمائہ الحسنیٰ التی لا یبلغھا الاحصاء ان یریٰ
اعیانھا ۔۔۔۔ اوجد العالم[۴۲]" ۔۔۔ اس عبارت کی شرح میں داؤد قیصری
لکھتے ہیں : "اسمائے حسنہ سے مراد ہے حق تعالےٰ کے اسمائے کلی و جزوی نہ کہ
وہ ننانوے اسماء جو حدیث میں آئے ہیں۔ اسی لیے شیخ نے انھیں

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ کے اسمائے کلی ایک خاص
لیکن اس کے اسمائے جزئی بے شمار ہیں[۴۳]۔
میں جو ابن عربیؒ کی کتاب نقش الفصوص کی شرح ہے، عبدالرحمٰن
قول "اعلم ان الاسماء الالٰھیۃ الحسنیٰ" کی یہ شرح
"اسمائے باری تعالیٰ کے کلیات ننانوے یا ایک ہزار ایک ہیں
جزئیات بے حد بے شمار ہیں کیونکہ اسماء حقائق ممکنات میں تعینات الٰہیہ
ہیں اور یہ تعینات لامتناہی ہیں کیونکہ ممکنات خود لامتناہی ہیں[۴۴]"
اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی ذوق کے مطابق حق تعالیٰ کے اسماء و
ان کے ظاہری اور مروّج معنی سے الگ کر کے بیان کرتے ہیں اور
تاویل کرتے ہیں جو ان کے فکری نظام اور ان کے تصوّف سے
سازگار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسماء و صفاتِ حق کو
ظاہری اور علمی مفاہیم کے بجائے نہایت دقیق و عمیق فلسفیانہ اور
میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جبّار، جبر سے مشتق
تعالیٰ اس معنی میں جبّار ہے کہ وہ وجوب اور ضرورت کی اصل ہے جو
ظہور کا سبب اور اس کے خضوعِ ذاتی کی بنیاد ہے۔ تمام کائنات
حضور عاجز اور لرزاں ہے کیونکہ حق تعالیٰ اس میں تجلّی فگن ہے[۴۵]۔
اسی طرح غافر اور غفور، غَفَر سے مشتق ہیں جس کے معنی ہیں ڈھانپنا،
تعالیٰ اس مفہوم میں غفّار ہے کہ خود کو ممکنات کی صورتوں میں پوشیدہ
ہے یا چھپائے ہوئے ہے جس کی وجہ سے تمام امور ایک دوسرے
ہیں، مثلاً اسمِ ظاہر اسمِ باطن کا پردہ ہے[۴۶]۔ عَدْل میل کے معنی میں ہے۔
بمعنی مال سے مشتق۔ حق تعالیٰ کا عادل ہونا اس جہت سے ہے کہ
حضرتِ وجوبِ ذات ہی سے حضرتِ وجوب بالغیر یا امکان کی طرف
تاکہ ممکنات کو حضرتِ وجوب سے دائرۂ وجود میں لے آئے، اس کا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ایک شان سے دوسری شان میں عدول کرنا بھی اس مرتبۂ عدل سے ہے جو
آیت میں بیان ہوا ہے :- کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی الشَّان اسی لیے عدل
کیونکہ وجودِ حق تعالیٰ کے میل کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا ، اور یہ میل، عدل
دُنیائے ہستی میں عدل کے علاوہ کوئی چیز معقول اور موجود نہیں
لَطَفَ بمعنی خَفِیَ سے مشتق ہے۔ خدا لطیف ہے یعنی مخفی ہے اور
خفا کی علت اُس کی شدتِ ظہور ہے۔ اسم حفیظ حَفِظَ سے ہے جو
ہے۔ اللہ تعالیٰ حفیظ ہے یعنی بذاتِ خود اشیا کے وجود کو قائم کرنے والا
محافظ۔

اب وہ مقام آگیا ہے کہ ہم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارے میں
اس تمام بحث کو انجام تک پہنچائیں اور صفاتِ باری تعالیٰ میں سے چند
پر گفتگو کریں جو حکمتِ اسلامی میں اکثر موردِ توجہ رہی ہیں اور ابنِ عربی
اپنے تصوف میں ان پر بہت کلام کیا۔
چونکہ حق تعالیٰ کی صفتِ علم کا مبحث اسلامی فلسفے اور ابنِ عربی کے
کے دقیق اور وسیع مباحث سے ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اُس باب
ابنِ عربی کا عقیدہ اور علم کے معانی بیان کرنے سے پہلے جو کہ ہمارا اصل
ہے۔ مقدمے کے طور پر کچھ باتیں عرض کر دی جائیں جو مندرجہ ذیل نکات
محیط ہیں :

نکتۂ اوّل — لفظِ علم کے اطلاقات

مسلمان فلسفیوں، متکلموں اور ادیبوں
علم پر متعدد معانی کا اطلاق کیا
مطلق ادراک جس میں تصور و تصدیق یقینی اور غیر یقینی دونوں شامل ہیں
یقینی، عقیدہ بمطابق واقعہ، عقل میں شئے کی صورت کا حصول
دلیل کے ساتھ مسائل کا ادراک ، اور وہ ملکہ جس کے وسیلے سے
طرح کے مسائل کے ادراک کی قوت حاصل ہوتی ہے۔ ادراک چاہے

التصدیق سے یا تعقل اور تخیل اور توہم سے، حکماء کی عام رائے ہے کہ جب
طور پر استعمال کیا جائے تو زیادہ تر مؤخر الذکر معنی مراد ہوتے ہیں[۹۱]۔

دوم : علم کی تعریف اور تحدید ممکن نہیں

صدر رسم کے ساتھ علم کی
تعریف نہ تو ضروری ہے اور
اس سلسلے میں پہلا استدلال یہ ہے کہ اشیاء میں ہر شئے کی الگ الگ پہچان
علم ہی ہے، پس چاہیے کہ وہ آپ ہی آپ تمام اشیاء سے امتیاز رکھتا
وہ چیز جو اشیاء کی آپس میں ایک دوسرے سے تمیز کا سبب ہے وہ
خود کو ان اشیاء سے متمائز نہیں کرے گی۔ بنا بریں علم خود بخود واضح،
اور متمائز ہے۔ اس لیے تعریف اور تحدید سے بے نیاز ہے۔
دوسرا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعے سے علم کی تعریف کی جائے
اس سے زیادہ معروف نکلے گا، کیونکہ علم ایک حالت ہے جیسے انسان بغیر
و اشتباہ کے اپنے اندر ہر دوسری حالت سے بڑھ کر واضح اور آشکار
جس کی یہ شان ہو اُس کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ ذریعۂ تعریف کو اُس
زیادہ معروف اور واضح ہونا چاہیے جس کی تعریف کی گئی۔
تیسرا استدلال یہ ہے کہ ذہن میں ہر چیز کا ظہور علم کے واسطے سے ہے؛ لہٰذا
ایسی شئے کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو خود غیرِ علم ہے، اس سے دَور
آتا ہے۔
چوتھا استدلال یہ ہے کہ علم اُن حقائق میں سے ہے جن کی انیت اُن
کی ماہیت کا عین ہے۔ اس طرح کے حقائق کی تحدید نہیں کی جا سکتی، کیونکہ
جنس اور فصل سے مرتب ہے جو امورِ کلی ہیں۔ جب کہ وہ ماہیت جو وجود
انیت کی عین ہے امر جزئی ہے اور بذاتِ خود مشخص، کیونکہ "الشئی
لم یتشخص لم یوجد" بنا بریں حضرات کے اقوال[۹۲] کے برخلاف علم
تعریف سے مستغنی ہے کہ اس کا تصور بدیہی ہے اور اوپر بیان کردہ دلائل کی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

رد سے بھی اس کی تعریف ممتنع ہے لیکن جیسا کہ وجود کے بارے میں [...] ہو چکی ہے، یہاں بھی ممکن ہے تو اس کی طرف توجہ منتقل کرنے کے لیے کچھ تنبیہات اور توضیحات کی ضرورت پیش آئے۔[84]

نکتۂ سوم: ماہیتِ علم کے باب میں چند عمومی اقوال

کچھ لوگوں نے علم کو مقولہ [...] میں شامل کیا ہے۔ کچھ [...] مقولۂ اضافت میں گمان کیا ہے۔ امام فخر الدین رازی بھی انھی میں شامل [...] ایسے بھی چند حضرات ہیں جو اسے مقولۂ فعل سے سمجھتے ہیں اور بعض کا [...] ہے کہ علم مقولۂ انفعال سے ہے۔[85] اس مقام پر ابنِ سینا کی رائے کو [...] اکابرِ حکمت اضطراب کا شکار گردانتے ہیں جو کبھی تعقل کو امرِ سلبی اور [...] امرِ عدمی جانتے ہیں، اس کے علاوہ ابنِ سینا علم کو اس صورت سے [...] کرتے ہیں جو ہر ناقل میں مرتسم ہوتی ہے اور ماہیتِ معقول سے مطابق [...] ہے، کہیں انھوں نے علم کو مجرد اضافت بھی سمجھا ہے، ایک جگہ یہ بھی بیان [...] کہ علم بالذات مقولۂ کیف میں داخل ہے اور بالعرض مقولۂ مضاف میں، [...] وہ اسے کیفیتِ ذاتِ اضافی سے عبارت جانتے ہیں۔[86]

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقتول علم کو قطعی انداز میں [...] سے تعبیر کرتے ہیں۔[87] ملا صدرا نے صراحت کی ہے کہ علم، وجود سے عبارت [...] وہ وجود جو مادے سے مجرد ہے۔[88] علم کے باب میں ابنِ عربی رح کے کلام میں [...] پایا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ بیان ہوا[89] کہ انھوں نے یہ اصول بیان [...] ہوتے کہ علم معلوم کے متغیر ہو جانے سے خود متغیر نہیں ہوتا۔ کبھی علم یعنی علم [...] کو ایک معلوم تصوری کی دوسرے معلوم تصوری کے ساتھ نسبت سے تعبیر کرتے [...] کبھی علم سے مطلقاً وجودِ حق یعنی حقیقتِ وجود مراد لیتے ہیں جو قائم رہتی ہے اور [...] مرتفع نہیں ہوتی جب کہ جہل فقط صورتِ وجود ہے جو رفع ہو جاتی ہے[91] اور آخر [...] ایک اور مقام پر شیخ اکبر علم کو احاطہ سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی عالم کا معلوم پر احاطہ

[اور] ان کے کچھ مقلدین کی تحریروں سے بھی یہ برآمد ہوتا ہے کہ علم یہی احاطۂ عالم [بر] معلوم ہے۔[93]

نکتۂ چہارم: اقسامِ علم

۱۔ علمِ حصولی: (جسے انطباعی اور ارتسامی بھی کہا جاتا ہے) اور علمِ حضوری بھی

علمِ حصولی اشیاء کی مجرد صورت کا حصول ہے جیسے سورج، چاند، پتھر، [در]خت اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا فی النفس علم جس میں ان کی مجرد صورتیں [ح]اصل ہوتی ہیں لیکن علمِ حضوری شئے معلوم کے عین کا حضور ہے، جیسے خود اپنی ذات کا مجرد علم اور نفسِ ناطقہ کو اپنے قویٰ اور اُن صورتوں کا علم جو اُن [قو]یٰ میں موجود ہیں۔ علمِ حضوری کی کچھ قسمیں ہیں، شئے کو اپنی ذات کا علم، شئے کو اپنے [مع]لول کا علم اور فانی کا علم مفنیٌ فیہ کے باب میں۔ بعض نے تیسری قسم کو بیان نہیں کیا ہے، شاید اس لیے کہ یہ اسے اپنی ذات کے علم میں داخل سمجھتے ہیں یا اس لیے کہ یہ حضرات فنا کے بعد فانی کے لیے وجود اور بقا کے قائل نہیں ہیں، گویا موضوع [ف]نا بود جانتے ہیں۔ اگرچہ عرفانی نظر سے دیکھیں تو فنا کے بعد کسی وجود اور بقا کا اثبات ہوتا ہے لیکن عقل کی رو سے ایسا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کچھ لوگوں نے علم حضوری کی اس تقسیم میں دوسری قسم کو بھی نہیں گنا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا علم حصولی ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ نفس کو اپنی صورتوں سے حاصل ہونے والا علم اگر علم حضوری نہیں، بلکہ ان صورتوں کی صورتوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو تو اس سے صورتوں کی لا انتہا تکرار اور بے نہایت اضافہ در اضافہ لازم آئے گا۔

۲۔ علمِ فعلی و انفعالی

علمِ فعلی معلوم پر مقدم ہے اور اس کے وجود کی علت ہے، جیسے پسندیدہ اشیاء کا تصور کہ نفس کا میلان اور رغبت ان کی پیدائش کی علت ہے اور اونچی دیوار پر سے گرنے کا تصور جو گرنے کی علت ہے، بعض اصحابِ کرامات اور عالی ہمت حضرات کا علم کہ ان کا علم و ارادہ حق تعالیٰ کے علم اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ارادے میں فانی ہوچکا ہے، اُنھیں اصطلاح میں مقامِ کُن کا حامل کہا [illegible]
ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے ماسوا کا علم بلکہ ہر علّت کو اپنے معلول [illegible]
جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی نوع میں داخل ہے۔

علمِ انفعالی، وجودِ معلوم کے بعد ہے اور اُس کا معلول ہے جیسے موجودات
خارجی کا علم کہ اُن کے وجود سے مؤخر ہے اور اسی وجود کے واسطے سے نفس [illegible]
اُن کی صورتیں مرتسم ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر یہ نکتہ بھی ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے [illegible]
یہ تقسیم منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں کیونکہ ذواتِ عاقل مثلاً عقول و نفوس [illegible]
اپنی حیات، قدرت اور علم جیسے امور کی آگہی جن کی صورتیں اُن کی ذاتوں سے
ہرگز غائب نہیں ہوتیں۔ نہ فعلی ہے نہ انفعالی۔

۳ - علمِ اجمالی و تفصیلی | علمِ اجمالی کا علم کثیر کا علم ہے مگر عنوانِ واحد کے سا[illegible]
یہ مختلف اشیاء کی ذاتی یا عرضی قدرِ مشترک کا علم [illegible]
بنا بریں اس علم میں کثیر اشیاء ایک دوسرے سے جُدا اور الگ نہیں پہچانی
جاتی ہیں۔

اس کے برخلاف علمِ تفصیلی کثیر کا علم ہے، لیکن مختلف عنوانات کے سا[illegible]
اس علم میں اشیاء ایک دوسرے سے جُدا اور الگ پہچانی جاتی ہیں۔ علم کی ان
دونوں قسموں کی ایک کلّی تعریف درکار ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجمال، ابہام اور
عدمِ توضیح ہے جب کہ تفصیل، توضیح اور عدمِ ابہام ہے۔

۴ - علمِ وجہی اکتناہی | علمِ وجہی شئے کا وہ علم ہے جس میں شئے کے بعض خوا[illegible]
معلوم ہوتے ہیں۔ علمِ اکتناہی شئے کا وہ علم ہے جس
کے ذریعے اس کی جنس و فصل سے بھی آگاہی ہوتی ہے، یہ فی الواقع شئے کی
ماہیت کا کھوج لگانا ہے، یہ علم علمِ حصولی میں داخل ہے لیکن اگر علمِ حضوری میں
بھی حقیقتِ معلوم پوری طرح سامنے آجائے تو اُسے اکتناہی کہیں گے اور اگر کوئی
کمی رہ جائے تو وجہی۔

[illegible] معلوم کی دو قسمیں ہیں | معلوم بالذات جیسے وہ صورت جو ذاتِ مجرّد
مثلاً نفسِ عاقل میں حاضر ہے اور معلوم بالعرض
[illegible] صورت جو فی الخارج یعنی اشیاء میں حاصل ہے۔ معلوم بالعرض کی معلومیت
[illegible] سے ہے کہ یہ ذاتِ مجرّد میں حاضر صورت کے مماثل ہے اور ذاتی یا
[illegible] معلوم میں یہ دونوں ہم اصل ہیں۔ پس اِس کا حضور اُس کا حضور ہے لیکن
[illegible] حاضر حقیقی وہی صورتِ داخل ہے ـــــ یہاں دھیان رکھنا چاہیے کہ
[illegible] بالذات کے دو اطلاق ہیں: ایک تو وہ جو ابھی بیان ہوا اور دوسرا عالِم
[illegible] اُسے بھی کبھی اس جہت سے معلوم بالذات کہہ دیا جاتا ہے کہ ذاتِ عاقل
[illegible] داخل اور حاضر صورت کے ساتھ یہ بھی بالذات منظور اور مقصود ہے، کیونکہ صورتِ
داخل مرآت ہے اور "ما بہ ینظر" اور صورتِ خارج مرئی ہے اور "ما فیہ
[illegible]"

[illegible] ششم | علّتِ تام کا علم معلول کے علمِ تام کو مستلزم ہے کیونکہ معلول اُس
کی مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے، اس بات پر
[illegible] ہوں یا اشراقی، اہلِ کلام ہوں یا اہلِ عرفان سب کا اتفاق ہے، کیونکہ
[illegible] حضرات اپنے ماسوا کے علم میں اسی اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔ جاننا
[illegible] کہ علّت کا علم بھی یا تو حضوری ہوتا ہے یا حصولی، معلول کو جاننے کا سب سے
[illegible] طریقہ یہ ہے کہ اُس کی علّت کا علم فراہم کیا جائے، لیکن یہ علم فقط اسی دائرے
[illegible] محدود نہیں، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علّت کے علم کے بغیر معلول معلوم
[illegible] جاتا ہے، مگر معلول کا علم علّت کے مکمل علم کا موجب نہیں بلکہ اس کے برعکس اُس
کے ادھورے علم کا باعث ہے۔ جب یہ مقدمہ بیان ہوچکا تو ہم اپنے اصل مقصود
[illegible] علمِ حق کے بیان کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ اس موضوع پر ہم دو عنوانات سے
[illegible] کریں گے (۱) خود اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم (۲) اپنی مخلوقات
کے بارے میں اُس کا علم۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم

اس عقیدے پر کہ حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کا عالم ہے تقریباً تمام علمائے الٰہیات کا اتفاق ہے اور اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل بیان کیے گئے ہیں جنھیں نقل کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے؛ لہٰذا فی الحال ہم فقط دو دلیلوں پر اکتفا کرتے ہیں :

دلیلِ اوّل :

جب ہر ذاتِ مجرّد علم، عالم اور معلوم تینوں جہتوں کی حامل ہے اور حق تعالیٰ بھی تجرّد کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہے، پس وہ سب سے بڑھ کر علم، عالم اور معلوم کی جہات کا حامل ہے اور بطورِ اکمل اپنی ذات کا عالم ہے۔

دلیلِ دوم :

جب حق تعالیٰ نے مجرّد ذات کو عقول و نفوسِ ناطقہ کی قبیل سے پیدا کیا ہے اور انھیں یہ کمال عطا کیا ہے کہ وہ اپنے تئیں اپنی ذات کو جان سکیں تو پھر وہ علم کے بلند ترین درجے پر اپنی ذات کا عالم ہوگا، کیونکہ کسی کمال کو عطا کرنے والا بطریقِ اولیٰ کمال کا حامل ہوتا ہے۔

اگرچہ تمام اہلِ حکمت باہم متفق ہیں کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس باب میں قوی دلائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود فلسفیوں میں سے مٹھی بھر افراد نے جن کا نام و نشان بھی ٹھیک طرح واضح نہیں، مراتب کا لحاظ کیے بغیر چند لوچ دلائل کی بنیاد پر اس کا انکار کیا ہے۔ ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ علم یا تو مقولۂ اضافت سے ہے یا ایک صورت سے عبارت ہے جو معلوم کے مساوی ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی بات مانیں یہ تصوّر غلط ہی ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے، کیونکہ اگر علم اضافت ہے تو اضافت کا تصوّر دو الگ الگ چیزوں کے تصوّر سے وابستہ ہے۔ شئے واحد اور اس کی ذات کے درمیان اضافت ناقابلِ تصوّر ہے؛ لہٰذا حق تعالیٰ کا آپ اپنی ذات کا عالم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ مان کر آگے بڑھیں کہ علم معلوم کے برابر

[illegible] میں ذاتِ حق معلوم ٹھہری، کیونکہ ذاتِ حق واجب ہے، پس [illegible] اسی کی طرح واجب ہوگا اور نتیجتاً تعددِ واجب لازم آجائے گا جو [illegible] حق تعالیٰ کا اپنی ذات کے تئیں عالم ہونا محال ہے۔[۹۴]

[illegible] ہے کہ اس باب میں اس گروہ کا انکار بلا دلیل اور ان کی گفتگو [illegible] ہے، کیونکہ یہ لوگ جو کچھ سوچتے اور بیان کرتے ہیں وہ سب کا [illegible] کی ذیل میں آتا ہے جب کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے [illegible] بلکہ حضوری ہے۔

[illegible] کہ اس مختصر اور گمنام گروہ کے علاوہ جو بزعمِ خویش تفصیلِ مراتب [illegible] اس بات کے منکر ہیں کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے بعض عرفا [illegible] ہیں اور ایک دوسری دلیل کے ساتھ اپنی ذات کے ساتھ [illegible] علم کا تعلق تسلیم نہیں کرتے، لیکن یہ حضرات تمام مراتبِ الٰہیہ کو [illegible] ہوئے یہ بات کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ذاتِ محض کے مرتبے میں [illegible] ہے، حق تعالیٰ کے علم کا اُس کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا محال [illegible] دلیل یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کی ذاتِ مطلق اُس کے علم کے متعلق ہوگی [illegible] تو یہ لازم آئے گا کہ ذاتِ مطلق ایک احاطے میں محدود ہو جائے، [illegible] حقیقتِ معلوم کا احاطہ کرتا ہے یا پھر یہ ضروری ٹھہرے گا کہ حقیقتِ [illegible] ہو جائے۔ ظاہر ہے یہ دونوں امور محالات میں سے ہیں، پس حق تعالیٰ [illegible] اپنی ذات سے تعلق محال ہے۔ ابنِ عربیؒ کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے [illegible] پہلے کچھ لوگ اس خیال کے قائل رہے ہیں۔[۹۵] اُن کے شارحین میں بھی [illegible] اور جامی بھی اعتقاد رکھتے تھے، جیسا کہ موید الدین جندی نے صاف صاف [illegible] ذات کے مرتبے میں واجب تعالیٰ کے علم کا اُس کی ذات کے [illegible] متصور نہیں ہے۔[۹۶]

[illegible] عبدالرحمٰن جامی "شرحِ رباعیات" میں اس باب میں کلام کرتے ہوئے لکھتے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہیں کہ: "غیبِ ہویتِ ذات جو اطلاقِ حقیقی کے ساتھ مطلق ہے، اس بات کی
مقتضی ہے کہ وہ منضبط اور متمیز نہ ہو، اُس پر کوئی چیز محیط نہ ہو اور وہ
میں محدود نہ ہو۔ دوسری طرف صورت یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہی معلوم کا
اور اُسے دیگر اشیائے سے الگ کر کے دریافت کرنا ہے، سو اگر حقیقت
سے متعلق ہو تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ نے اپنے مقتضائے ذات سے
تخلّف کیا یا پھر حقیقتِ علم بدل جائے گی اور یہ دونوں شقیں محال ہیں
حقیقتِ علم ذاتِ حق سبحانہٗ کو محیط نہیں ہو سکتی اور جیسا کہ یہ ناممکن ہے
طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اُس کے غیبِ ہویت میں مندرج اور مندمج لا متناہی
دفعتاً تعیّن اور ظہور کے درجے میں آجائیں، ایسا تدریج ہی ہو سکتا ہے[97]
جیسا کہ آپ نے دیکھا عرفاء کی یہ جماعت اوپر ذکر کیے گئے فلسفیوں کے
تمام مراتب میں علمِ حق کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ان حضرات نے مراتب کی تفصیل
مدِّ نظر رکھتے ہوئے فقط مرتبۂ غیبِ ذات اور مرتبۂ اطلاقِ حقیقی میں اپنی ذات
کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کے تعلق کی نفی کی۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے
کہ غیبِ ذات کے مرتبے ہی میں سہی مگر یہ چیز حق تعالیٰ کے لیے جہل ثابت کرتی
ہے، کیونکہ مرتبۂ ذات میں علم کی نفی کا لازمی مطلب ہے اُس مرتبے میں جہل کا
اثبات، کیونکہ جہل نفیِ علم کو کہتے ہیں۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ جہل
اور علم کے بیچ تقابل پایا جاتا ہے لیکن وہ تقابل تناقض کا نہیں بلکہ عدم و ملکہ کا
ہے، یعنی جہل عدمِ علم سے عبارت ہے، علم خدا کی ذاتی صفت ہے مگر اطلاقِ حقیقی
کی جہت سے اُس کی کنہِ ذات مرتبہ جو مرتبۂ لا تعیّن ہے، عالمیت اور معلومیت
کی حالت سے بلند ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں مرتبۂ تعیّن کی ہیں۔ بنا بریں مرتبۂ
ذاتِ محض عرصۂ علم سے خارج ہوگا اور اس سے جہل کا اثبات بھی لازم نہیں
آئے گا۔ علاوہ ازیں مرتبۂ ذات بحث میں سلب اور ثبوت کی تمام صورتیں ختم ہو
جاتی ہیں اور یہاں ارتفاعِ نقیضین جائز ہے؛ لہٰذا جس طرح کہ اس مرتبے میں علم کی

اسی طرح نفیِ علم اور پھر اُس نفی کی نفی بھی محو ہو جاتی ہے۔[98]

... کا عقیدہ

ابن عربیؒ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے
تھے کہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام مراتب میں اس
چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں ایک جگہ اس عقیدے کی تائید میں
اس عقیدے کو اپنا اور اہلِ حق کا مذہب لکھتے ہیں اور اسی
لوگوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو اس اعتقاد کے قائل نہیں ہیں
اچھا نہیں جانتے۔[99] اسی کتاب میں ایک اور مقام پر وہ منکرین کے اس
عالم اپنی ذات کا عالم نہیں ہے، فاسد بتاتے ہیں۔ شیخ اکبر
عقل کے ایک گروہ سے حکایت کی گئی ہے کہ خدا اپنی ذات کا علم
کیونکہ علم شے اُس شے کے احاطے کا تقاضا کرتا ہے۔ جب کہ حق تعالیٰ
اس کی ماہیت کا عین ہے اور لا متناہی ہے، جو چیز لامتناہی ہو گی کسی
محدود نہیں ہو گی —— یہ قول اگرچہ فاسد ہے لیکن اس کی توجیہ اس
ممکن ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم احاطے کی جہت سے نہیں رکھتا،
کسی احاطے کو قبول نہ کرنے کی جہت سے ہے۔ اسی طرح ممکنات اور
لامتناہی مقدورات پر حاوی اُس کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔[100] شیخ کے کلام
واضح ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل الآزال ہی سے اپنے
اسماء کے ساتھ مسمّٰی ہے جن میں اسمِ عالم بھی شامل ہے؛ لہٰذا وہ صفتِ علم
سے خالی نہیں رہا۔[101]

ابن عربیؒ کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور صحیح عقیدہ بھی یہی ہے کہ اپنی
ذات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم، علمِ حضوری اکتناہی تفصیلی کی نوع سے ہے جو
تمیز اور عدمِ ابہام کے معنی رکھتا ہے اور عینِ حال میں نہ فعلی ہے نہ
انفعالی۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ فعلی اور انفعالی کے عنوانات کے ساتھ علم کی
منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں ہے، لہٰذا یہ کہنا ٹھیک ہو گا کہ ایسا علم بھی ممکن ہے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جزئی فعلی ہو نہ انفعالی لیکن مؤلفِ "اصل الاصول" کی طرح بعض لوگوں نے
سے متعلق علمِ حق کو علمِ انفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے[103]۔

مخلوقات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم

کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال
حق تعالیٰ فقط اپنی ذات وصفا
کا علم رکھتا ہے، اُسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے[104]۔ ظاہر ہے یہ خیال
بے بُنیاد ہے، حکماء نے اِسے قابلِ توجہ نہیں گردانا کیونکہ یہ عقیدہ بالکل
ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہلِ نظر نے اس عقیدہ
کو مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں
یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل دُہرائی جاسکتی ہے کہ علتِ تامہ کا علم
کے معلول کے مکمل علم کو مستلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لیے
کا حکم رکھتا ہے، اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس
ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اُس کے سوا ہر شئے اُسی کی مخلوق اور معلول ہے۔
یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے لیکن اس علم
کی کیفیت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں :۔

قولِ اوّل :

ابونصر فارابی[105]، بوعلی سینا[106]، بہمن یار[107]، ابوالعباس لوکری[108] اور اُن کے ماننے
والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم "صورِ مرتسمہ"
کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یُوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کلّی طور پر اس کی
ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اس کے علم سے غائب نہیں ہوتا
یعنی اُس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے[109] اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات
سے متعلق اس کے علم کی طرح علمِ حضوری ہے، لیکن اشیائے خارجی کے باب میں
اُس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُسے علمِ حصولی
کہا جائے گا۔ یہ طائفہ اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال

متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علمِ اشیاء کو علمِ فعلی
کہ انفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیاء کی صورِ مرتسمہ
ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مہندس کو عمارت کی صورت کا
ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے
علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیاء سے ماخوذ ہوتا ہے۔
علمی اُس کی ذات سے اور اُس کی ذات میں پیدا ہوئیں اور
سے وجود میں آئیں، ان حکماء کے نزدیک علمِ حق کے باب
ہے کہ عَلِمَ فَاوْجَدَ (جانا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جاسکتا
(پایا سو جانا) اس بناء پر ذاتِ حق سے اشیاء کی
قیامِ صدوری ہے نہ کہ حلولی، پس ذاتِ حق فاعلِ محض ہے[110]۔
جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، ذاتِ احدیت بذاتِ خود عالم ہے اور
ذات ہے اور اُس کی ذات عینِ علم، اور چونکہ موجودات
حق سے صادر ہوئی ہیں؛ لہٰذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ
کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ
کائنات، کُل موجودات اور اُن کی ترتیب اور نظام کا علم
سے علمِ عنائی اور نظامِ ربّانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت[111] اور
[112] کا مفہوم ہے فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس
کا فاعل پر مرتب ہونا جیسے تصورِ سقوط کہ خارج میں سقوط کا
مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کیے گئے ہیں
ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذاتِ حق فاعل
بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذاتِ متعالی میں ترکیب ثابت ہوتی ہے
اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذاتِ حق
ہوتا ہے، مزید برآں اس طرح ذاتِ واحد بسیط سے کثیر[113] صورتوں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کا صدور لازم آتا ہے۔ یہ تمام چیزیں اصولِ حکمت سے سازگاری [illegible]
اکثر متکلمین کے مقالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشائیوں کی طرح وہ بھی
سے قبل حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو صورِ مرتسمہ کے طور پر خیال کر[illegible]
انھیں اس بات پر سخت اصرار ہے کہ خدا کلیات کا بھی عالم ہے اور
کا بھی[115]۔

قولِ دوم:

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی[116]، نصیر الدین طوسی[117]، قطب [illegible]
شیرازی[118]، محمد شہر زوری[119]، ابنِ کمونہ[120] اور ایسے ہی چند دیگر حضرات [illegible]
میں علمِ حضوری تفصیلی کے قائل ہیں اور مقامِ ذات میں علم
اجمالی کے، یعنی حق تعالےٰ مقامِ ذات میں اپنے تئیں آپ
ذات کے علم کے وسیلے سے اشیاء کا علمِ حضوری اجمالی رکھتا [illegible]
جب کہ اشیاء کے باب میں اُس کا تفصیلی علم عینِ اشیاء ہے۔ اس کی [illegible]
یُوں ہے کہ عالمِ وجود کے تمام مراتب کی صور نہیں بلکہ اعیان خواہ مجردات
قبیل سے ہوں یا مادیات کی، بسائط میں سے ہوں یا مرکبات میں سے
اور عرضاً حق تعالیٰ کا علم تفصیلی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ علمِ حق نفسِ معلوم ہے اور
ایجاد سے قبل اپنے فعل کا تفصیلی علم نہیں رکھتا[121]۔

قولِ سوم:

یہ معتزلہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ علمِ حق ثابتاتِ ازلی سے متعلق ہے [illegible]
صورت کہ وجودِ خارجی سے قبل حالتِ عدم میں یہ لوگ موجود فی الخارج ما[illegible]
کے لیے ثبوت کے قائل ہیں اور اس ثبوت کو علت سے مستغنی جانتے ہیں اور [illegible]
ہیں کہ حوادث کی ایجاد سے پہلے یعنی ازل میں ان کے ساتھ حق تعالیٰ کے [illegible]
ملاپ انھیں ماہیات و ثابتاتِ ازلی میں ہوا ہے[122]۔ عقلاً یہ قول کمزور دکھائی
دیتا ہے کیونکہ یہ حالتِ عدم میں ثبوت و وجود کے فرق کو مستلزم ہے اور [illegible]

[illegible] کرتا ہے؛ نیز معدومات کے درمیان امتیاز قائم کرتا ہے جو
[illegible] کے خلاف ہے ——

[illegible]رم:

[illegible] شیرازی اور اُن کے رفقاء، اور پیروکار قبل از ایجاد علمِ حضوری
[illegible]ئل ہیں جو دراصل کشفِ تفصیلی ہے۔ ملا صدرا نے اپنی عظیم کتاب
[illegible]" میں ایک اصولی تمہید کے ساتھ اس قول کا اثبات کیا ہے مگر
[illegible] ذکر یہاں مناسب نہیں کہ بات خاصا طول پکڑ جائے گی ——
[illegible] اصولوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہے تو صدرا کی کتابوں خصوصاً
[illegible] رجوع کرنا چاہیے؛ تاہم مختصراً اتنا ضرور بیان کیا جا سکتا ہے
[illegible] ملا صدرا اسی اصلِ اصیل یعنی "بسیطۃ الحقیقۃ کُلّ
[illegible] استناد کرتے ہیں جو اُن کی فکر کے بنیادی اصولوں میں سے ایک
[illegible] اصول کی رُو سے ذاتِ باری تعالیٰ اپنی وحدت، بساطت، کمال
[illegible] ساتھ تمام اشیاء کو جامع ہے؛ لہٰذا اس کا علم ذاتِ خود اپنے
[illegible] امور و اشیاء کے علم کا عین ہے، اور یہ علم اجمالی یعنی وحدت و
[illegible] باوجود عین کشفِ تفصیلی ہے۔ کیونکہ ذاتِ حق کا وجود اقوی اور اکمل ہے
[illegible] اقوی اور اکمل ہو گا، نوریت بھی اشد ہو گی کہ وجود نور ہی تو ہے۔ اس عالم میں اشیاء کمزور
[illegible] وجود اور دھندلے انوار کے ساتھ موجود ہیں مگر اس کے باوجود
[illegible] اور مفاہیم ظاہر ہیں اور ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں، سو
[illegible] اور امتیاز اس حیثیت سے ہے کہ اس وجودِ قوی کے ساتھ موجود اس نورِ شدید
[illegible] ہے، اشد، اتم اور اکمل ہو گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کو تمام
[illegible] علم مرتبۂ ذات میں اور موجودات کے وجود سے قبل حاصل ہے کیونکہ اس کا
[illegible] خود اور اس کے نتیجے میں اپنی ذات کے ماسوا کا علم جمیع ماسوا کے وجود
[illegible] ہے۔ یہ وہی علمِ کمالی ہے جو ایک رُخ سے تفصیلی ہے اور ایک رُخ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سے اجمالی، یعنی معلومات اپنی تمام تر کثرت اور تفصیل کے باوجود
سے وجودِ واحد بسیط کے ساتھ موجود ہیں[123] ـــــ

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول پچھلے اقوال کے مقابلے میں
اور اصولِ حکمت سے زیادہ سازگار ہے ـــــ کیونکہ اس میں نہ
طرح صورِ مرتسمہ کا سہارا لیا گیا ہے نہ اشراقیوں کی طرح اشیا کی
اللہ تبارک وتعالیٰ کے علمِ تفصیلی کا انکار ملتا ہے اور نہ معتزلہ
قبل از وجود ماہیات کے ثبوت کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اسی
اقوال میں پائے جانے والے اشکالات اس پر وارد نہیں ہوتے

قولِ پنجم:

عرفاء اور اصحابِ کشف وشہود میں سے بعض حق تعالیٰ کے علم
احدیت میں کہ تجلیِ ذات برائے ذات کا مقام ہے اور اسماء وصفات
کا مرتبہ ہے، "ظہور المفصل مجملاً" سے عبارت جانتے ہیں، اور
ہیں کہ اسماء وصفات کے ظہور اور ان کے مظاہر یعنی اعیانِ ثابتہ اور
کی ذات وماہیت کا مقام ہے، اسے "ظہور المجمل
سے تعبیر کرتے ہیں[124]"

قولِ ششم:

یہ ابن عربیؒ کا قول ہے جو خدا کو اشیاء کے وجودِ خارجی سے پہلے اور
حالتوں میں کلیات اور جزئیات کا عالم سمجھتے ہیں[125] ـــــ وہ اس امر
کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا علمِ اشیاء، خارج میں ان کی ایجاد سے پہلے
احدیت ہو یا واحدیت تمام مراتب میں تفصیلی ہے، کیونکہ اعیانِ ثابتہ
فی الواقع لوازمِ ذات ہیں اور اشیائے خارجی کی صورِ علمی، ازل الآزال
اپنی ہر تفصیل اور ہر امتیاز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں ـــــ جیسا
فتوحاتِ مکیہ میں ہے: "خداوندِ عالم، حیّ، مرید، قادر، سمیع، بصیر

اور ملک ہے۔ وہ ازل سے ان اسمائے کے ساتھ موسوم ہے، ان کا کوئی نقطۂ
وہ سنائی اور دکھائی دینے والی چیزوں کو حالتِ عدم یعنی ان کے
قبل سنتا اور دیکھتا تھا اور ازل ہی سے اسے یہ چیزیں جدا جدا
تفصیل کے ساتھ معلوم ہیں[126] ـــــ شیخ اپنی اسی کتاب میں ایک اور جگہ
حالتِ عدم میں ممکنات میں اپنی ذات میں متمیز تھے اور خدا انہیں
اسی طرح جانتا تھا جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں، اور خدا کے لیے کوئی
طرح کہ اعیانِ ممکنات میں اجمال نہیں ہے، بلکہ تمام امور اپنی
اور علمِ خداوندی میں مفصل ہیں، اجمال تو بس ہمارے نزدیک اور ہمارے
اس کا ظہور فقط ہمارے درمیان ہے ـــــ اسی سلسلۂ کلام میں
ابن عربیؒ قاری کو اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ فقط انبیاء اور ان
ہیں جنھوں نے تفصیل در اجمال کو سمجھا اور اس نکتے کو پایا، مگر حکماء
پر یہ رمز نہیں کھلی اور وہ اس سے آگاہ نہیں ہوئے[127] ـــــ پھر اسی
شیخ اکبر پڑھنے والے کو مطلع کرتے ہیں کہ "عقل اور شرع دونوں کی دلیل
خدا کے اسماء وصفات اور اس کی نسبتیں احدی الکثرت ہیں اور دلیل
کی رو سے اپنی ذات میں وہ خود بھی احدی الکثرت ہے ـــــ اگر یہ عقلی دلائل
میں یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی لیکن وہ مومن جس کا باطن نورِ ایمان
روشن ہے، اسے معقول جانتا ہے اور اس پر ایمان لاتا ہے اور اس کو مانتا
اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں، اپنے تمام احکام سمیت ازل الآزال سے
تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہیں اور ان معلومات کی کثرت اس کے وجود میں
ترکیب پیدا نہیں کرتی جو اس کی وحدت کو ناقص کر دے، جیسے کہ خداوند تعالیٰ
صفات کی کثرت اس کی ذات کی وحدت کے لیے عیب نہیں ہے[128] ـــــ ان
اقوال کے علاوہ حق تعالیٰ کے علمِ اشیاء کے باب میں اور بھی کئی اقوال پائے
ہیں جو حکمت وفلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں مذکور ہیں[129] ـــــ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ارادہ و مشیتِ حق تعالیٰ[130] حکما، متکلمین اور عرفا، حق تعالیٰ کے لیے ارادہ [illegible] پر متفق ہیں مگر اس کے معنی و مفہوم میں [illegible] رکھتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں ارادۂ الٰہیہ اور علمِ الٰہیہ ایک ہے [illegible] اسلام کے سردار ابن سینا نے تصریح کی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارادہ ذاتاً اور مفہوماً اُس [illegible] عین ہے[131] ——— صدر المتألہین ملا صدرا نے بھی یہی کہا ہے کہ [illegible] تنئیں علم اور ارادہ ہم معنی ہیں، ان کے درمیان کوئی غیریت نہیں پائی جا[تی] ذاتاً اور نہ اعتباراً[132] تاہم اشاعرہ[133]، حنابلہ اور جبائیہ[134] ارادۂ الٰہی [illegible] علم سے الگ سمجھتے ہیں اور اس کی تعریف یُوں کرتے ہیں کہ ارادہ وہ صفت [illegible] دو متقدورات میں سے ایک کو عمل کے لیے چُن لیتی ہے ——— کعبی[135] [illegible] فعلِ خداوندی کی نسبت سے ارادۂ خداوندی علمِ فعل ہے اور غیرِ خدا کے [illegible] نسبت سے امرِ فعل ——— نجار[136] کے نزدیک ارادہ ایک سلبی صفت [illegible] فاعل کا فعل سے غافل اور بیزار نہ ہونا ——— کچھ اصحابِ معتزلہ کے عقیدے میں [illegible] مصلحت کا علم ہے، وہ مصلحت جو فعل میں مخفی ہے۔ معتزلہ ہی میں سے [illegible] دیگر اشخاص اور نصیر الدین طوسی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ارادہ و نفس داعی [illegible] داعی بر فعل ——— کرامیہ[137] ارادہ اور مشیت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ارادہ [illegible] کو واحد ازلی کی صفت سمجھتے ہیں جو تمام حوادث کے ساتھ اس جہت سے [illegible] ہے کہ ان کی آفرینش خدا کو منظور ہے جب کہ ارادہ حوادث اور مرادات کے تعدد کے ساتھ متعدد ہے اور حادث[138] ——— ابنِ عربیؒ کے یہاں کچھ عبارات [illegible] ان کے معتبر شارحین کی تحریروں میں جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ارادہ اور [illegible] علم میں تفاوت ہے۔ احدیت کی جہت سے مشیت، ارادۂ الٰہی کا عین [illegible] لیکن الٰہیت کی جہت سے غیر ——— مشیت علم کی تابع ہے اور ارادہ اُس پر مترتب اور ارادے کی بُنیاد مشیت پر ہے۔ مشیت عنایتِ الٰہی ہے جو کلیات سے تعلق رکھتی ہے، لہٰذا اس کے زیرِ تعلق اُمور زیادتی اور کمی دونوں سے [illegible]

[illegible] کی زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی ——— ارادہ جزئیات سے [illegible] اس لیے اس سے تعلق رکھنے والی چیزیں گھٹتی، بڑھتی اور بدلتی رہتی [illegible] ہے ہی معرضِ تغیر میں ——— مشیت اور ارادے کا یہ فرق [illegible] گیا ہے کہ مشیت عام ہے کبھی معدوم کو موجود کرنے کے عمل سے متعلق [illegible] اور کبھی موجود کو معدوم کرنے کے عمل سے۔ جب کہ ارادہ صرف ایجادِ معدوم [illegible] رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کی وہ تجلّیِ ذاتی ہے جو نیست کو ہست کرتی [illegible] بالفاظِ دیگر ارادے کی نسبت حق تعالیٰ کی اُس توجہ کی طرف ہے جب [illegible] تکوین کے امر کی تخصیص ہوتی ہے[139] ———
[illegible] الحکم میں شیخِ اکبر فرماتے ہیں :-

[illegible] یُرید رزقاً — له فالکون اجمعه غذاءٌ
[illegible] الالٰه یُرید رزقاً — لنا فهو الغذاء کما یشاءُ
[illegible] ارادته فقولوا — بها فقد شاءها فهي المشاءُ[140]
[illegible] زیادةً و یُرید نقصاً — ولیس مشائه[141] الّا المشاءُ[142]
[illegible] الفرق بینهما محقق — ومن وجه فعینهما سواءُ[143]

[illegible] ابیات کا حاصل یہ ہے کہ جب مشیتِ الٰہیہ نے میلان پکڑا کہ اپنے لیے رزق [illegible] العینی کائنات کے مظاہر اور اعیان کے لباس میں ظہور کرے تو تمام [illegible] نیز احکامِ الٰہیہ جو کائنات کے وسیلے سے ظاہر ہوتے ہیں، اُس کی غذا [illegible] جاتے ہیں، اور اگر اُس کی مشیت اس طرف مائل ہو کہ ہمارے لیے رزق چاہیے [illegible] وہ ہماری غذا بن جاتا ہے ——— ہم تو بس نقوش اور ہیئتیں اور اعتبارات او[ر] [illegible] ہیں، ہمارا اپنا نہ کوئی وجود ہے نہ تحقق، وہ وجود کے دائرے میں ہماری [illegible] ہے ہمارا رزق ہے، جس طرح ہم احکام کے مرتبے میں اُس کی غذا ہیں۔ [illegible] وایجاد کے مقام میں اُس کی مشیت اُس کے ارادے کا عین ہے یعنی نیست [illegible] ہست اور ہست سے نیست کرنے میں دونوں کے بیچ اشتراک پایا جاتا ہے،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اوراس طرح خدا نے وہی ارادہ چاہا ہے جو عینِ مشیت ہے۔ اُس کا ارادہ کمی
زیادتی کو قبول کرتا ہے لیکن اُس کی مشیت تو مشیت ہی ہے، یعنی گھٹنے بڑھنے
سے بلند ——— جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہے کہ ابنِ عربی دو وجوہ
سے ارادے اور مشیت میں فرق پیدا کرتے ہیں: اوّلاً ارادہ ہمیشہ اور
ایجادِ معدوم سے متعلق ہے مگر مشیت ایجادِ معدوم اور اعدامِ موجود دونوں
یکساں تعلق رکھتی ہے، البتہ وجود بخشی سے علاقہ رکھنے کی صورت میں مشیت
سے مل جاتی ہے اور اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے ——— ثانیاً مشیت میں
تغیّر نہیں، کیونکہ اس کا تعلق کلیات سے ہے جب کہ ارادے میں تغیّر ہوتا
کیونکہ یہ جزئیات سے متعلق ہے۔ لیکن جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا جا چکا
غیریت، اجتماع اور افتراق وغیرہ الٰہیت اور حضرتِ اسماء و صفات کی
سے ہے ورنہ احدیت اور مرتبۂ ذات کی جہت سے تو مشیت وہی ارادہ
ہے جو عینِ ذات ہے ——— غرض اس مبحث میں ہم نے جتنی گفتگو
ابنِ عربی رح کے مذکورہ اشعار کی شرح کی، جس میں جندی[144]، کاشانی[145] اور قیصری
شارحینِ فصوص کے نکالے ہوئے معنوی نکات بھی آ گئے اور اس باب
جُرجانی نے تعریفات میں جو کچھ لکھا ہے[146] اس کے مطابق مشیت اور ارادہ احدیت
ذات میں عینِ یکدیگر ہیں اور حضرتِ الٰہیت و اسماء میں باہم متغائر، مشیت عام
ہے اور ارادہ خاص، ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے[147] لیکن عبدالرحمٰن
جامی اور ابوالعلاء عفیفی نے ابیاتِ مذکور خصوصاً "یرید زیادۃ ویرید نقصا"
کے مصرعے سے جو کچھ اخذ کیا ہے، اس کی روشنی میں ان حضرات کا
خیال یہ ہے کہ مشیت کے مقابلے میں ارادہ عام ہے، کیونکہ مشیت
عنایتِ الٰہی یا امرِ الٰہی تکوینی سے عبارت ہے جو تعیّنِ اشیاء، جیسا کہ
ہے، کی موجب ہے، اس لیے مشیت وجود کے "قانونِ عام" کے ساتھ سب سے زیادہ
مماثلت بلکہ یکسانی رکھتی ہے، جو تمام اشیاء پر حاکم اور متحکم ہے لیکن ارادہ

تعالیٰ ہے کہ اشیاء میں ہر شے کا وجود یا عدم اس سے متعیّن ہوتا ہے، کیونکہ
یرید زیادۃ "موجودات میں سے ایک موجود کے تحقق پر دلالت کرتا ہے جبکہ
ویرید نقصا" دوسرے موجود کے عدمِ تحقق پر، لیکن ہر دو معانی یعنی زیادت و
نقص اور وجود و عدم اور حتیٰ کہ طاعت و معصیت تمام کے تمام مشیت کے نیچے
ہیں اور مشیت ان پر حاکم ہے ——— بر ایں بنا، جندی، کاشانی اور قیصری کے
مفہوم کے برخلاف مشیت ایک مخصوص اور واحد معنی کی حامل ہے اور ارادہ
عام معنی کا ——— اپنے اس خیال کی تائید میں عفیفی فتوحاتِ مکیہ کے ان اشعار سے
استدلال کرتے ہیں[148] جن میں ابنِ عربی رح نے مشیت کو عرشِ ذات وجود کا نام
دیا ہے :-

المشیئة عرش الذات لیس لها	فی غیرها نسبة تبدو ولا اثر
وهی الوجود فلا عین تغایرها	تُغنی ولعدم لا تُبقی ولا تذر[149]

لیکن ان ابیات کی اس طرح بھی شرح کی جا سکتی ہے جو جامی اور عفیفی کے استنباط
و مفہوم کی بجائے ہماری پچھلی گفتگو اور جندی، کاشانی، قیصری اور جرجانی
کے اقوال کی تائید میں ہو ——— اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے تین مصرعے، جن میں
مشیت کو عرشِ ذات اور عینِ وجود بتایا گیا ہے، مرتبۂ ذات کی طرف اشارہ
کرتے ہیں، کیونکہ یہ تو اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اس مرتبے میں مشیت اور ارادہ
متفق ہیں اور عینِ ذات ہیں اور چوتھا مصرع، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مشیت
فنا کرنے والی ہے، معدوم کرنے والی ہے، یہ کسی چیز کو باقی نہیں رہنے دیتی اور
کسی شے کو نہیں چھوڑتی، مرتبۂ اسماء و صفات سے متعلق ہے کہ اس مرتبے میں
مشیت اور ارادہ ایک دوسرے سے الگ ہیں، یہاں پہنچ کر ارادے کا تعلق
خاص ہو جاتا ہے اور مشیت کا عام، یعنی ایجاد بھی اسی سے متعلق ہے اور
اعدام بھی۔

حق تعالیٰ مُرید غیر مختار ہے

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ ابنِ عربی رح خدا تعالیٰ کو

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

صفتِ مشیّت و ارادہ کا مالک جانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ امرِ الٰہی واحد ہے اور مشیّت کی یکتائی اختیار کی ضد ہے[150]، وہ مرید ہے کیونکہ دارِ ہستی میں کوئی ممکن متحقق نہیں، جو ہر سو واجب ہے ——

انشاء الدوائر میں لکھتے ہیں :- ہم اِس کتاب میں جلد ہی بیان کریں گے کہ خداوند سبحانہٗ مرید غیر مختار ہے اور وارِدِ وجود میں فی الاصل ممکن وجود نہیں ہے، کیونکہ وجود وجوب اور استحالہ میں منحصر ہے۔ قرآن میں جہاں جہاں "ولو شاء" اور "ولو شاء" ایسی آیات میں مشیّت کا اُس موجودِ قدیم کی حیثیت سے جس کا عدم محال ہے، حرفِ امتناع کے ساتھ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیّت کی ضد محال اور ممتنع ہے۔ پس اس مقام میں مشیّت معقول فی العادت کے درجے یعنی متعارف مفہوم سے باہر ہے اور معقول فی الحقیقت کے باب میں وارد ہوئی ہے، یعنی یہاں مشیّت اپنے حقیقی مفہوم سے واصل ہے۔ اس کتاب میں جہاں کہیں بھی میں نے امکان یا اختیار یا تدبیر وغیرہ پر جنھیں حقائق سے نسبت نہیں ہے، پر کلام کیا ہے، فقط عرف و عادت میں جاری امور کے ساتھ حقائق کو پیوند کرنے اور انھیں قابلِ فہم بنانے کے لیے کیا ہے؛ تاہم جس نے حقیقت کو پا لیا ہے وہ موضوعات کے مدارج کی معرفت رکھتا ہے، میں حقائق کے باب میں اُس کے ساتھ محوِ سخن ہوں اور اُسے مخاطب کرتا ہوں ــ اور ایسا شخص جس کا فہم حقائق تک رسائی نہیں رکھتا، وہ میری گفتگو کو عرف و عادت میں رائج اُن امور پر محمول کر لیتا ہے جنھیں وہ اپنے تئیں حقیقت سمجھتا ہے۔ پس حقیقت کو پانے والا ہو یا عرف و عادت کا پابند، دونوں مسئلے کو قبول کرتے ہیں، اسے رد نہیں کرتے؛ تاہم اس قبولیت کے اسباب باہم مختلف ہیں[151] ——

رحمت کا مفہوم اور وجود میں اس کی تاثیر

اُوپر بیان ہو چکا ہے کہ ابن عربی اسمائے و صفاتِ الٰہیہ کو مشہور اور متداول معانی سے ہٹا کر انھیں اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی طریق سے موافق

مفاہیم میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً الرّحمٰن اور الرّحیم[152]۔ چونکہ صفتِ علم کی طرح رحمت کی صفت بھی فلسفیانہ غور و فکر اور وحدت الوجودی مباحث میں خاص اہمیت رکھتی ہے؛ لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کے بارے میں الگ سے اور ذرا مفصل کلام کیا جائے۔ ابن عربیؒ کے نزدیک رحمت سے مقصود ایصالِ خیر اور دفعِ شر یا بندوں پر شفقت یا گنہگاروں کے گناہ معاف کرنا نہیں بلکہ اس سے اعیانِ ثابتہ کے احکام مُراد ہیں اور وہ وجودِ عام جو تمام امور اور اشیا کو محیط ہے، چاہے وہ بالقوہ موجود ہو یا بالفعل، بسیط ہو یا مرکب، خیر ہو یا شر، اور طاعت ہو یا معصیت، کوئی چیز اس دائرے سے باہر نہیں —— اُن کے سامنے رحمت کا ایک فلسفیانہ مفہوم ہے نہ کہ اخلاقی؛ لہٰذا اُن کی نظر میں خیر و شر کے درمیان نیز غضب و رضا کی صفات میں بس نام کا فرق ہے اور کچھ نہیں؛ چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں :-

"اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيءٍ وجودا وحكما وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرّحمة اليه نسبة الغضب اليه[153]" ——

کاشانی اِس عبارت کی شرح میں یوں رقمطراز ہیں کہ "رحمت خدا کی ذاتی صفت ہے اور وجودِ اوّل —— یہ اُس کی رحمت کا فیض ہے جو تمام اشیا کو گھیرے ہوئے ہے، لیکن غضب ذاتی نہیں ہے بلکہ اشیا میں سے بعض کی عدمِ قابلیت سے پیدا ہوتا ہے جو یہ استعداد نہیں رکھتیں کہ وجود کے آثار و احکام اُن کے بیچ پورا ظہور پکڑیں۔ پس رحمت کے لیے اُن کی عدمِ قابلیت ہی نے یہ اقتضا کیا کہ رحمت کے احکام اُن میں ظہور نہ کریں۔ بنا بریں اس عدمِ قابلیت کی وجہ سے رحمت کا عدم فیضان غضب، شقاوت، شر وغیرہ کہلایا —— چونکہ غضب کمالِ رحمت کے باب میں شے کی عدمِ قابلیت سے عبارت ہے؛ لہٰذا حق تعالیٰ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی رحمت کی نسبت غضب کی نسبت پر سبقت رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کے شہودِ کامل کے واسطے سے فرمایا :۔ "اللّٰھُمَّ اِنَّ الْخَیْرَ کُلَّہٗ بِیَدَیْکَ وَالشَّرُّ لَیْسَ اِلَیْکَ"۔ یعنی اچھائی ساری کی ساری تیرے ہاتھ میں ہے اور برائی تجھ سے نہیں ہے، کیونکہ شر عدمی امر ہے اور فاعل کی احتیاج نہیں رکھتا اور اس کا سبب وہی عدمِ قابلیت ہے جو خیر کو قبول نہیں کرتی۔ مختصر یہ کہ شر عدمِ محض ہے اور اسی کی کوئی حقیقت ہی نہیں کہ رحمت اس سے تعلق پیدا کرے۔[۱۵۵]

شیخ کی اسی عبارت کو قیصری یہ مفہوم دیتے ہیں کہ "حق سبحانہٗ نے ان اعیان پر رحمت فرمائی جو طالبِ وجود ہیں، نیز ان کے لوازم اور احکام پر بھی اس نے انھیں پہلے علم میں اور بعد ازاں فی الخارج موجود کیا۔ اس ترتیب کے ساتھ رحمت تمام اشیاء میں شامل ہے اور ان کو محیط۔ رحمت کا یہ شمول اور احاطہ وجود کی جہت سے بھی ہے اور استعداد و قابلیت کی راہ سے بھی، چونکہ وجود اور ایسے ہی قابلیت عینِ رحمت ہے جو تمام موجودات، خواہ اعراض ہوں، خواہ جواہر، میں شامل ہے اور انھیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، اور غضب کا وجود اور اس کے ساتھ وہ سارے امور جو طبیعت پر سخت ہیں، مثلاً غم، بیماری، مصیبت اور درد و رنج وغیرہ بھی اعیان کے زمرے میں آتے ہیں، لہٰذا رحمت ان کو بھی شامل ہے، اس لیے غضب کا وجود بھی رحمتِ خداوندی ہے کہ غضب اپنی اصل میں اس سے خالی نہیں ——— اس ترتیب کی رو سے یہ اعتقاد ٹھیک نکلا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ رحمت کی نسبت غضب کی نسبت کے مقابلے میں سبقت رکھتی ہے، کیونکہ رحمت اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذاتیات میں سے ہے مگر غضب (اشیاء کی) عدمِ قابلیت سے پیدا ہوا ہے کہ بعض اعیان کمالِ مطلق اور رحمتِ تامّہ کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے اور اس صورت میں انھیں شقاوت اور شر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں

[illegible] فرمایا تھا کہ نیکی سب کی سب تیرے ہاتھوں میں ہے اور بدی تیری [illegible] نہیں ہے۔" جو شخص غضب کے لوازم یعنی امراض، آلام، افلاس، جہل اور [illegible] گہرائی میں جا کر غور کرتا ہے، وہ اس حقیقت کو پالیتا ہے کہ یہ سب [illegible] پس رحمت وجودِ حق کا ذاتیہ ہے اور غضب اسبابِ عدمی سے پیدا [illegible] ہے۔[۱۵۶]

[illegible] قیصری رحمت سے وجود مراد لیتے ہیں اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ [illegible] کسی غرض کا حصول معتبر ہے اور نہ طبیعت سے موافقت، بلکہ موافق اور مطابق اور غیر مطابق دونوں وجود رکھتے ہیں؛ یعنی رحمتِ الٰہی قبول کرنے [illegible] اس میں سمائے ہوئے ——— اگر رحمت کے معنی بندوں پر شفقت [illegible] کے ہوں تو اس سے لازم آئے گا کہ راحم بس وہ کام انجام دے جو [illegible] طبیعت پر سہل اور ان کی اغراض پر مبنی ہو، اس طرح رحمت اعمال [illegible] نوع میں محدود ہو جائے گی لیکن ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا، [illegible] رحمت کا دائرہ اس سے بہت زیادہ وسیع ہے ——— عالمِ وجود میں [illegible] مثلاً خیر و شر وغیرہ سب کے سب رحمت کے تحت ہیں، اور [illegible] اہم نہیں کہ وہ امر جو متحقق ہو جائے، اشخاص کی اغراض اور ان [illegible] کے ساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے یا نہیں۔ ایسا سوچنا ہی [illegible] طبیعت سے مطابقت اور غیر مطابقت، اور اسی طرح خیر و شر [illegible] کی نوع سے ہے اور اشیاء اور یونہی افعال کی ماہیت میں اسے کوئی [illegible] جب کہ رحمت اشیاء اور حقیقتِ افعال کی ایجاد کی طرف متوجہ ہے، [illegible] رحمت مشیتِ الٰہی کی ہم معنی ہے جو دائرۂ وجود کے اندر وہ عالی ترین [illegible] جو تمام موجودات کو محیط ہے ——— جیسا کہ فصوص الحکم میں آیا ہے:

[illegible] اولاً اِنَّ الرَّحْمَةَ اِنَّمَا هِيَ فِي الْاِیْجَادِ هَا کُلَّ عَیْنٍ مَوْجُوْدَةٍ [illegible] النظر الی غرض ولا عدم غرض ولا الی ملائم ولا الی غیر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ملائمۃ لها ناظرۃ فی عین کل موجود قبل وجودہ بل [illegible]
فی عین ثبوتہ"[156] کاشانی اس شرح کی عبارت میں لکھتے ہیں [illegible]
اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہے اُس میں نہ حصولِ غرض معتبر ہے نہ موافقت [illegible]
کیونکہ رحمت تمام اشیاء پر پھیلی ہوئی ہے، چاہے وہ موافقِ طبع [illegible]
کے برعکس، اور رحمت ہی نے اُنھیں ایجاد کیا ہے"[157]

اس بارے میں قیصری یہ لکھتے ہیں کہ "اگر خلق و ایجاد میں کسی [illegible]
اور طبیعتوں کی موافقت معتبر ہوتی — تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا [illegible]
کے لیے کوئی وجود ہوتا اور نہ اسمائے الٰہی کے لیے کوئی ظہور اور [illegible]
متقابل ہیں![158] نتیجتاً اُن کے مظاہر بھی متقابل ہوں گے اور متقابلات [illegible]
آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں"[159] — فتوحاتِ مکیہ میں بھی [illegible]
نے رحمتِ الٰہیہ کے عموم پر وضاحت اور صراحت سے گفتگو کی ہے [illegible]
فرماتے ہیں: "اہلِ عادت اُسی امر کو رحمتِ الٰہی جانتے ہیں جو ان [illegible]
اور اغراض سے سازگاری رکھتا ہو، چاہے وہ امر فی الواقع گھاٹے [illegible]
ہی کا سبب کیوں نہ ہو — لیکن مردِ عارف کا یہ حال نہیں، کیونکہ [illegible]
ہے کہ اللہ کی رحمت کبھی بُری اور ناگوار صورت میں بھی ظاہر ہوتی ہے [illegible]
بدمزہ اور بدبو دوا کہ بیمار اس سے منہ بناتا ہے حالانکہ فی الحقیقت مریض کی [illegible]
اسی میں پوشیدہ ہوتی ہے"[160] — اس مبحث میں شیخ کے کلام کا خلاصہ
ہے کہ رحمتِ الٰہی تمام عالم میں جاری و ساری ہے اور اس کی کل [illegible]
جن و انس، مطیع و عاصی، کافر و مومن، جمادات و نباتات اور حیوانات [illegible]
پلتے ہیں، اور ماؤں کا اپنے بچوں پر مہربان ہونا اسی رحمت کا [illegible]

رحمتِ حق اسمائے الٰہیہ کو بھی محیط ہے

غضب پر رحمت کی سبقت [illegible] باب میں اب تک جو کچھ کہا [illegible]
سے یہ بات روشن ہوگئی کہ ابنِ عربی کے عقیدے میں رحمتِ الٰہی [illegible]

[illegible] لیے ہوئے ہے، جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسمائے الٰہیہ بھی رحمت
[illegible] اثر ہیں یعنی شیخ کی اصطلاح میں مرحوم۔ اس اعتقاد کی بنیاد
[illegible] بھی اشیاء کی تعریف میں آتے ہیں، کیونکہ حقائقِ اسماء، جن کے وسیلے
[illegible] ذاتِ الٰہیہ سے اور آپس میں ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں،
[illegible] ہیں جو غیرِ ذات ہیں اور وہ اعیان ہیں جن کا مرجع عینِ واحد ہے —
[illegible] واحد اسمِ رحمٰن کی حقیقت ہے۔ پس اوّلین شئے جو رحمتِ الٰہی کی معمول بنی
[illegible] واحد کی عینیت یعنی رحمتِ انتشاری کی حقیقت ہے کہ رحمتِ اسمائی
[illegible] فیض رساں ہے اور یہ عین یعنی حقیقتِ اسم الرحمٰن شئے اوّل ہے کہ
[illegible] پہلے رحمتِ الٰہی کا مورد یا شیخ کی اصطلاح میں مرحوم بنا — اور فی الواقع
[illegible] اعیان اسی عین میں سمائے ہوئے ہیں اور یہ اُن کی اصل ہے۔ اس عین سے
[illegible] ہو کر رحمتِ الٰہیہ تمام اعیانِ ثابتہ، جو علمِ ازلی میں ثابت ہیں یعنی وہ شئیتیں جو
[illegible] اولی میں اپنا ثبوت رکھتی ہیں، میں شامل ہے جس کے نتیجے میں اعیان کونی
[illegible] کی تفصیل ہیں — اس طرح اللہ تعالیٰ کی نسبتوں نے جو اعیان کے
[illegible] ذاتِ حق کی نسبتوں سے عبارت ہیں، اوّلین نسبت یعنی رحمانیت میں ظہور
[illegible] — بالفاظِ دیگر تمام اسمائے الٰہیہ اسم الرحمٰن کے ضمن میں ظاہر ہوئے،
اس طرح حقائقِ اسمائے الٰہی متحقق ہوتے اور ہر اسم کسی نہ کسی رُخ سے رحمت سے بہرہ مند
[illegible] اور پھر اسماء موجوداتِ خارجی کی ایجاد میں کارفرما ہوتے! نتیجتاً آثارِ رحمت
[illegible] عرصۂ امکان میں پھیلا و بکھرا اور بالآخر ممکنات اور اُن کے احوال یعنی
جواہر بسیط یا مرکب اور اعراض دُنیا اور آخرت میں ہستی یاب ہوئے۔[162]

رحمتِ ذاتی، رحمتِ انتشاری اور رحمتِ اسمائی

رحمتِ حق کے بارے میں اب تک کی گفتگو کی بنیاد پر ہم اسے
تین پہلوؤں سے سمجھ سکتے ہیں۔ ذاتی، انتشاری اور اسمائی — رحمتِ ذاتی
فی الحقیقت عینِ ذات ہے اور رحمتِ انتشاری کے تحقق کا باعث —

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

رحمتِ انتشاری، جیساکہ اوپر بیان ہوا، حق تعالیٰ کی رحمتِ ذاتی کا پہلا
یہ علم الٰہیہ میں اعیان کے ثبوت سے عبارت ہے جو حق تعالیٰ کے
شئون ہیں لیکن رحمتِ اسمائی جو فی الواقع رحمتِ ذاتی کی بنا پر ترتیب
ہے اور، جیساکہ سطورِ بالا میں کہا جاچکا ہے، رحمتِ انتشاری اس
کا سبب ہے، یہ رحمتِ اسمائی ہے جو اشیاء کے وجودِ خارجی اور کون
باعث ہے ——— گویا اگر رحمتِ ذاتی یا دوسرے لفظوں میں تجلّیِ ذاتی
اسماء، صفات، اعیانِ ثابتہ اور اعیانِ کونیہ غرض ہر شے نہ کوئی وجود
نہ ثبوت ———

رحمت کا وجود فی الخارج نہیں ہے

اُوپر بیان کردہ مطالب سے
ہے اور ہم بھی صراحت کر
ابنِ عربیؒ اور ان کے مقلّدین کے یہاں اُمورِ عینی اور اعیانِ خارجی یعنی تمام اشیا رحمتِ الٰہی کے
اگر رحمت نہ ہوتی تو کائنات میں ایک چیز بھی نہ ہوتی بلکہ خود کائنات ہی نہ ہوتی۔ مگر اس
ابنِ عربی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ خارج میں رحمت کا کوئی وجود نہیں ہے یہ محض معقول ہے اور عیناً معدوم
یہاں پہنچ کر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو چیز عیناً معدوم ہے وہ اعیان میں کس
طرح تاثیر کرتی ہے؟ ابنِ عربیؒ اس سوال کے جواب اور اس مشکل کے حل کے لیے
کاوش کرتے ہیں کہ ایسے امور کو ثابت کر دیا جائے جو اشیاء میں مؤثر ہیں اور خارج
میں معدوم[۱۶۳] ——— اگر یہ بات سمجھ میں آجائے تو ابنِ عربیؒ کے موقف کی تفہیم
آسان ہو جائے گی کہ جب کوئی شے کسی امرِ وجودی کی تاثیر قبول کرتی ہے تو در اصل
تاثیر ایک معدوم فی الخارج حکم سے متعلق ہے جو اس امرِ موجود میں متحقق ہوتا ہے
کہ کسی موجود فی الخارج حکم سے ——— اس پیچیدہ مبحث میں شیخِ اکبر کا استدلال
اس طرح سے ہے کہ عالم ظاہر ایک مسلسل تغیّر کے ساتھ فی الخارج موجود ہے، اور
ہر خارجی وجود اور اس کے ساتھ تغیّر کے لیے کسی نہ کسی علّت کا ہونا لازمی
ہے، لیکن یہ علّتیں بذاتِ خود امورِ عینی اور اشیائے خارجی کے زمرے میں نہیں

اور غیر خارجی امور ہیں، یعنی غیر وجودی علّتیں۔ یہ غیر وجودی علّتیں
وصفات کے وہ حقائقِ کلّی ہیں جو معقولِ محض ہیں اور ذات
کوئی وجود نہیں رکھتے۔ یہی حقائق عالمِ خارجی کی لاتناہی اور
میں متجلّی ہیں۔ یہ بات کئی مرتبہ کہی جاچکی ہے کہ ذاتِ حق منزّہ
اور وہ خود کسی معلول کی علّت نہیں ہے بلکہ اس کی علّیت
ساتھ اُس کے اتّصاف کی جہت سے ہے جو تخلیق اور تکوین
اور مراحل میں تجلّی فگن ہے۔ پس یہ کہنا درست ہوا کہ اِس عالم
عالم و مؤثر وہی رحمت ہے جو عقل میں موجود ہے اور خارج میں معدوم،
ذات پر بھی حاکم ہے اور غیرِ ذات پر بھی، کیونکہ درحقیقت
معنی خود ذات پر بھی حکومت کرتا ہے اور غیرِ ذات پر بھی۔ اس
کی سلطنت کی ہے جو فقط ایک مفہوم ہے لیکن اس کے باوجود
حاکم یہی سلطنت ہے جو خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتی، یعنی وجود
ہے۔ اگر سلطان سلطنت سے کنارہ کرلے اور اس صفت
تو سلطنت کے تمام احکام اس کی ذات سے جُدا ہو جائیں۔
سلطان اور دوسروں پر یہی احکامِ سلطنت حکم کرتے ہیں، لیکن چونکہ
معنی سلطان کی ذات میں قائم ہیں، لہٰذا یہ سمجھا جاتا ہے کہ حاکم خود سلطان
کو نظر میں رکھیں تو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ خداوند تعالیٰ
سے اپنے بندوں پر رحم فرماتا ہے۔ اُس کا یہ فیضانِ رحمت
کے ساتھ اُس کے موصوف ہونے کی جہت سے ہے نہ کہ اِس
عاری ذات کی جہت سے۔ اور اس کے باوجود رحمت فی نفسہا

عربی کی نظر میں یہ نکتہ کہ اُمورِ خارجی میں امورِ غیر خارجی کا اثر کار فرما ہے
اصطلاح میں معدوم ہیں، ایک عجیب و غریب علم اور نادر مسئلہ ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اس کی صحیح تفہیم اُن حضرات سے مخصوص ہے جن کی قوتِ واہمہ او...
ادر بلند ہو، کیونکہ ایسے لوگ اُن امور کا اثر بھی قبول کرتے ہیں جو...
نہیں ہیں۔ پس اپنی اسی خوبی کی بنا پر یہ حضرات دوسروں کے...
اس نکتے کا زیادہ فہم رکھتے ہیں[165] ـــــ ہر چند کہ شیخ کے اقوال...
رکھتے ہیں مگر جس طرح کہ قیصری نے توجہ دلائی ہے یہ تصریح و تاکید...
کہ معدوم سے یہاں ابن عربیؒ کا مقصود معدومِ مطلق نہیں...
مطلق تو سلبِ محض ہے جس میں کوئی اثر اور تاثیر ہو ہی نہیں سکتی...
اُس امر سے ہے جو باطن میں موجود ہے لیکن خارج میں معدوم، اور...
معدوم کے لیے وجودِ آثاری کے اثبات کو عقل تسلیم کرتی ہے، کیونکہ...
میں پائی جانے والی تمام اشیاء باطن سے ظہور حاصل کرتی ہیں...
ذاتِ الٰہی ہے جو غیب الغیوب ہے اور اپنی اسمائی حیثیت سے...
تقاضا کرتی ہے۔ پس عالم کا استناد یا تو ذاتِ حق سے ہے، اُس کی...
حیثیت کے حوالے سے، یا پھر اسماء سے ہے۔ دونوں صورتوں میں...
ہو جاتا ہے، کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اسماء تو ذات مع الصفات...
کو کہتے ہیں، صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، وہ تو نسبتیں ہیں...
مؤثریت ذات میں منحصر ہو گی تو اس کی تاثیر انھیں نسبتوں کے مطابق...
کے بارے میں ہم پیشتر ہی یہ کہہ چکے ہیں کہ خارج میں موجود نہیں، اور اگر...
کو مؤثر مانا جائے جن کے لیے کہا گیا کہ نسبتوں سے عبارت ہیں، تو وہ...
خارجی نہیں ہیں، غرض ہر حال میں اشیائے خارجی اور عالمِ ظاہری کی...
وہی اشیاء اور امور ٹھہریں گے جو باطنی ہیں اور غیر خارجی[166] ـــ
سے یہ نکتہ واضح ہو گیا کہ ابن عربیؒ کی نظر میں باوجودیکہ ہر ظہور یافتہ...
علّت کا ہونا لازمی ہے، لیکن طبیعی اور مادی مظاہر کی علت اپنی...
کے کسی دوسرے طبیعی اور مادی مظاہر پر استوار نہیں ہے بلکہ ان کی علت...

...اور غیر مادی ہیں جنھیں ابن عربیؒ غیر وجودی علتیں کہتے ہیں۔

...معبود بھی رحمتِ حق کے حامل ہیں

ابن عربی گھڑے ہوئے خداؤں اور خود ساختہ معبودوں یعنی
...اصطلاح میں حق المخلوق فی الاعتقادات کو بھی رحمتِ حق تعالیٰ کا
...ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حق مخلوق اللہ تعالیٰ کی ایک تجلّی
...ور دان باطل پر عقیدہ رکھنے والے ان کے لیے جیسا اعتقاد رکھتے ہیں
...ول ہے۔ حق تعالیٰ نے خاص اپنی رحمتِ ذاتی سے ان مخلوق خداؤں
...ے اور ان کے معتقدین کے اعیان کی ایجاد کے بعد انھیں ایجاد
...جیسا کہ فصوص میں درج ہے: "ولهذا رأت الحق المخلوق فی
...ات عیناً ثابتةً فی العیون الثابتة فرحمتها بنفسها
...ایجاد المرحومین[167]" ـــ
...والی اس شرح کی عبارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اعیانِ ثابتہ کی عام
...کا اثر ذاتی ہے۔ چونکہ حقِ مخلوق وہ عین ہے جو اپنے معتقدوں کے
...میں ثابت ہے۔ پس رحمت نے اوّل اپنے آپ پر رحمت کی، وہ یوں
...ایجاد سے علاقہ پیدا کیا اور نتیجتاً ان کے واسطے سے اپنے لیے ایک تعیّن تجویز کیا اور
...ہر میں ظاہر ہوئی۔ اس تعلق اور مرحوم اعیان کی ایجاد کے ضمن میں حق مخلوق بھی رحمت
...کیونکہ یہ بھی اپنے معتقدین کے اعیان کے احوال میں سے ایک حال ہی تو ہے جو ان اعیان
...رحمت کے تعلق کے زیرِ اثر خود بھی رحمت سے متعلق ہے[168]" ـــ

رحمتِ عام اور رحمتِ خاص

پچھلی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ رحمت اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے
...کی حقیقت واحد ہے مگر اعتبار کی سطح پر اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: رحمتِ ذاتی، رحمتِ
...ی اور رحمتِ اسمائی[169] ـــ اب وہ مقام آ گیا ہے کہ اس بحث کی
...کے لیے رحمتِ خاص اور رحمتِ عام کے اُس تصور کا بھی بیان ہو جائے جو
...ربی اور اُن کی پیروی کرنے والے عرفاء کے یہاں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ان حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ رحمتِ ذاتی اور رحمتِ اسمائی دو
رحمت میں منقسم ہیں اور پھر آگے چل کر ان کی بھی کئی شاخیں ہو جاتی
رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ـــــ بسم اللہ میں شامل
رحمتِ ذاتی کی نمائندہ ہے۔ یہاں الرّحمٰن رحمتِ ذاتی عام اور
ذاتی خاص پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہی ٹکڑا جب سورۂ فا
ہوا تو اس کی دلالت بدل گئی۔ اب یہ رحمتِ صفاتی عام اور
خاص کی طرف اِشارہ کر رہا ہے۔ رحمتِ عام یا رحمتِ رحمانی جیسا کہ
میں بیان کیا گیا، اسم الرّحمٰن کا مدلول ہے، اسے رحمتِ امتنانی[170] بھی
رحمت حق تعالیٰ کا وہی حکم عام ہے جو حسبِ عنایتِ اولیٰ ذات
ہوا۔ یہی علمِ باری تعالیٰ میں اعیان کے تعین کے سبب ہے اور
ان کی ایجاد کا باعث۔ بالفاظِ دیگر رحمتِ رحمانی، رحمتِ امتنانی
دراصل وہی وجودِ عام ہے جو تمام اشیاء کو شامل ہے، اور وہی
"اللہ نور السّموٰت والارض[171]" کی آیۂ مبارکہ میں مذکور ہے
برکت سے اشیاء ظلمتِ عدم سے نکل کر عرصۂ ہستی میں ظہور حاصل
ـــــ کاشانی تحریر کرتے ہیں: "امام محقق جعفر بن محمد الصادق
عنہٗ نے اپنے اس ارشاد میں اسی رحمت کی طرف اِشارہ فرمایا ہے کہ
اسم ہے جو فقط خدا کے ساتھ مخصوص ہے مگر صفتِ عام کے ساتھ
شامل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے، کیونکہ غیر اللہ کے
اسمائی رکھنا ممکن نہیں۔ "رحمتی وسعت کلّ شیءٍ[172]" اور "ربّنا وسعت
کلّ شیءٍ رحمۃ وعلما[173]" یہ دونوں آیات رحمت کی اسی نوع
دے رہی ہیں[174] ـــــ

رحمتِ خاص یا رحمتِ رحیمیہ، جیسا کہ عرض کیا گیا، اسم الرّحیم کا مدلول
اسے رحمتِ وجوبی بھی کہا جاتا ہے[175] ـــــ اسے اِن دو رحمتوں میں سے ایک

ہو۔ اوّل اعیان کی طبیعت کے اقتضاء کے موافق اُنھیں وجود عطا
اعیان اپنی طبیعت اور استعداد کے حساب سے اِس بات کے مقتضی
کا وجود ایک خاص طرح کا ہو۔ اور حق تعالیٰ پر بھی واجب ہے کہ
طبیعت کے تقاضے کو ان کی اِستعداد کے مطابق پورا کرے اور اُنھیں وہ
مطابق نواز ے ـــــ کتب ربّکم علی نفسہ الرّحمۃ[176] سے یہی
ـــــ دوم بندوں کے افعال کے مطابق اُن پر رحمت کرنا۔
بھی اقتضائے عدل کی رُو سے واجب ہے اور فسأکتبھا
یتقون[177] کی آیت اسی کی طرف اِشارہ کرتی ہے۔ اِس شرح کی بُنیاد
رحمانیہ رحمتِ رحیمیہ سے متفاوت ہے لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی عطا جو
استحقاق کے مختلف درجات کے حساب سے ہے چاہے یہ استحقاق
اعیان سے حسبِ اقتضاء ہو یا اعمال کے، اللہ کے فعل عام یعنی بخشش
رحمت ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے؛ لہٰذا اسم "الرّحیم" اسم "الرّحمان"
ہے جیسے مفہوم خاص مفہومِ عام میں ـــــ چنانچہ فصوص الحکم میں
آتا ہے: "فاتی سلیمان بالرّحمتین رحمۃ الامتنان و
الوجوب اللتان ھما الرّحمٰن الرّحیم فامتنّ بالرّحمٰن
بالرّحیم و ھذا الوجوب من الامتنان فدخل
فی الرّحمٰن دخول التضمّن[178]" یعنی سلیمان علیہ السلام
بلقیس کے نام اپنے خط میں رحمت کی دو قسمیں بیان کیں۔ رحمتِ امتنانی جو
الرّحمٰن" کا اور رحمتِ وجوبی جو اسم "الرّحیم" کا مدلول ہے،
یہ وجوب بھی امتنان ہی سے ہے؛ یعنی خدا کے فعل عام یعنی عطائے
امتنان سے ہے، پس "الرّحیم" "الرّحمٰن" میں داخل ہے[179] ـــــ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۵

اعیانِ ثابتہ

یہ اصطلاح خود ابنِ عربیؒ کی وضع کردہ ہے۔ وہ فکرِ اسلامی میں پہلے آدمی ہیں جنھوں نے یہ اصطلاح اِستعمال کی۔ اپنے فلسفیانہ اور متصوّفانہ مباحث میں انھوں نے اس کے معانی و مفاہیم میں گفتگو کے لیے ایک بڑا دروازہ کھول دیا۔ اُن کے بعد اُن کے افکار کے شارح اور مقلد دوسرے بہت سے موضوعات کی طرح اس موضوع پر بھی شیخ ہی کے دِکھائے ہوئے راستے پر چلے اور یہاں بھی خوب بحث و بسط میں مشغول رہے۔ اس باب میں ابنِ عربیؒ کے فکر و خیال کی توضیح اور اُن کے پوشیدہ مطالب تک پہنچنے کے لیے میں پہلے اُنھیں کی عبارات اور اقوال نقل کروں گا۔ اس کے بعد جن مواقع پر مناسب معلوم ہوگا اُن کے شارحین اور متبعین کی شرحیں اور اُن حضرات کی طرف سے کیے گئے اضافے بھی دکھاتا جاؤں گا۔

اعیانِ ثابتہ کا مفہوم ابنِ عربیؒ اور اُن کی پیروی کرنے والوں کے یہاں اعیانِ ثابتہ علمِ حق میں قائم اشیا کے حقائق، ذوات اور ماہیات ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ اشیاء کی علمی صورتیں ہیں جو ازل الآزال سے علمِ حق تعالیٰ میں ثابت ہیں ——

اعیانِ ثابتہ کی مختلف تعبیریں اور تعریفیں ابنِ عربیؒ اور ان کے پیچھے چلنے والوں نے اعیانِ ثابتہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی مختلف تعبیریں اور تعریفیں کی ہیں یعنی[۱] اور مقصود کی وحدت کے باو[جود] ہر تعبیر کوئی نہ کوئی نکتہ اور ہر تعریف کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور رکھتی [ہے۔] ان میں سے چند یہ ہیں: حروفِ عالیات[۲]، اعیانِ ممکنات درحالِ معدو[می] حقائقِ موجودات جو حق تعالیٰ کے علم میں اپنے تعیّن کی نسبت سے [...] ہیں[۳]۔ حقائقِ ممکنات جو علمِ الٰہیہ میں ثابت ہیں[۴]، ظواہر کے باطن [...] بطونِ ابدی ہے[۵]۔ صورِ عالم کہ علمِ حق میں ثابت ہیں[۶]، علمِ الٰہی میں موجود معانی [...] ذاتِ الٰہی کے تعینات اور اسمائے حق کے پرتو اور صورتیں کہ تمام مو[جوداتِ] خارجی اپنے لازمی آثار اور ہیئتوں کے ساتھ انھیں ظلال کا پرتو ہیں [...] علمیہ حق تعالیٰ[۹] علمِ حق تعالیٰ میں ممکنات کے حقائق اور حضرتِ علمیہ [...] الٰہیہ کے حقائق کی صورتیں جن کا حق تعالیٰ سے مؤخر ہونا ذاتی ہے زمانی [...] اعیانِ ثابتہ تجلّیاتِ الٰہیہ سے اوّلین انفعالی نسبت رکھتے ہیں جب کہ [...] فاعلی[۱۱] حق تعالیٰ کے شیونِ ذاتیہ[۱۲]، صورِ اسمائی جو حضرتِ علمی میں متعیّن ہیں [...]

ابنِ عربیؒ اور اُن کے پیرو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اعیان "ازلی العدم" ہیں، کیونکہ ممکنات کا مسبوق بالعدم ہونا ممکنات کا وصفِ ذاتی ہے[۱۳] —— مقصودِ کلام یہ ہے کہ علمِ حق میں ثابت اور وجودِ علمی سے متصف ہونے کی وجہ سے یہ اعیان روزِ ازل خلق نہیں ہوئے، یہ فی الخارج موجود نہیں ہیں بلکہ فقط اپنے عالم یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات میں موجود ہیں۔ بنا بریں اعیان کے عدم سے شیخِ اکبر کا مقصود ان کا سلبِ مطلق نہیں ہے بلکہ وجودِ خارجی کا سلب، جو علمی وجود اور ثبوت کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح اعیان کی عدمِ مجعولیت کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ وجودِ خارجی نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ اگر اعیانِ ثابتہ ازلی ایک مستقل وجودِ خارجی کے حامل ہوتے تو اس سے تعددِ قدما، آجاتا جو محال ہے۔

تجلّیِ حق اور ظہورِ اعیان

ابنِ عربی کا کہنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاقِ محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلّی فگن نہ ہوتا تو اعیان

[...] ہوتے اور نتیجتاً عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ مختصر یہ کہ تجلّیِ حق ہی علمِ الٰہی میں اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے۔ بنا بریں اگر حق تعالیٰ کی تجلّی نہ ہوتی یعنی اگر وہ غیبِ محض ہی میں رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی ——

تجلّیِ حق کے اقسام

حق تعالیٰ کی تجلّی کی دو قسمیں ہیں: پہلی تجلّی علمی غیبی جسے تجلّیِ حبّی ذاتی[۱۶] بھی کہا جاتا ہے۔ اس تجلّی کو فیضِ اقدس سے تعبیر کیا گیا ہے جو حضرتِ علمی میں اعیانِ ثابتہ کی صورت میں ظہورِ حق سے عبارت ہے —— دوسری تجلّی شہودی جو فیضِ مقدس کے نام سے موسوم ہے۔ اس تجلّی میں حق تعالیٰ اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں عالمِ خارجی وجود میں آتا ہے۔ تجلّیِ ثانی تجلّیِ اوّل سے مرتب ہوتی ہے۔ [یہ ان] کمالات کا مظہر ہے جو تجلّیِ اوّل کے ساتھ اعیان کی قابلیتوں میں مندرج [...]ول ہے۔ بعبارتِ دیگر کہ حق تعالیٰ پہلے اپنی تجلّیِ ذاتی اور فیضِ اقدس کے ساتھ استعداد اور قابلیات[۱۷] کی صورت میں متجلّی ہوا اور خود کو مرتبۂ علم میں اعیان کے رنگ میں نمایاں کیا اور اس ترتیب کے ساتھ حضرتِ احدیت سے حضرتِ واحدیت میں نزول فرما ہوا۔ پھر اس کے بعد اللہ نے اپنے فیضِ مقدس کے وسیلے سے اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کو اُن کی استعداد اور قابلیت کے حساب سے وجود بخشا اور کائنات کو پیدا کیا۔ گویا فیضِ اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلّی ہے جو اعیان کے ظہور کا باعث ہے اور فیضِ مقدس وجودی تجلّی جو اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کو فی الخارج موجود کرتی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ وجودِ عالم تجلّیِ حق کی تاثیر اور اُس کے فیض سے ہے[۱۸] —— "اِنَّ اللّٰہ [...] تجلّیین تجلّیٔ غیب و تجلّی شہادۃ......"[۱۹] فصوص الحکم کی اس عبارت میں اسی مضمون کا بیان ہوا ہے۔ اس کی شرح میں کاشانی نے یہ لکھا ہے کہ تجلّیِ ذاتیِ غیبی ازل استعداد عطا کرتی ہے کیونکہ اس تجلّی کے ساتھ ذاتِ حق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

عالمِ غیب میں اعیان کی صورتوں اور اُن کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ جس غیبِ مطلق، حقیقتِ مطلق اور ہویّتِ مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے وہ یہی ذات ہے جو صورِ اعیان میں متجلّی ہے۔ اِس کے مقابل تجلّیٔ شہادت حق تعالیٰ کی وہ تجلّی ہے جو عالمِ شہادت میں کارفرما ہے۔ اپنی استعداد کے موافق اشیاء کی ایجاد اسی تجلّی کی وجہ سے ہے[20] —— فصوص کے ایک شارح داؤد قیصری نے مذکورہ عبارت کی اِس طرح شرح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے الباطن اور الظاہر کی رُو سے تجلّی کی دو قسمیں ثابت ہیں: (۱) تجلّیٔ غیب یا تجلّیِ ذاتی۔ حق تعالیٰ کی یہ تجلّی اسم "الباطن" کے مطابق ہے جس میں اُس کی ہویّت ظاہر ہوتی ہے اور نتیجتاً وہ اعیانِ ثابتہ کی صورت اور اُن کی استعداد میں ورود کرتا ہے ——

(۲) تجلّیٔ شہادت : یہ تجلّی اسم "الظاہر" سے متعلق ہے اِس کا مرتبہ تجلّیِ اوّل پر ہے[21] ——

عدمِ آفرینشِ اعیان

یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ اعیانِ ثابتہ کی آفرینش کسی مرحلے حتیٰ کہ ازل میں بھی نہیں ہوئی، اب ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر ابنِ عربیؒ اور اُن کے معتقدین کی بعض عبارات کے ظاہری مفہوم کے برخلاف یہ کہتے ہیں[22] کہ ان کی مجعولیت آئندہ بھی محال ہے، یعنی یہ وجودِ خارجی کبھی نہیں پائیں گے بلکہ ابدالآباد تک اسی طرح حالتِ عدم میں ثابت اور پوشیدہ رہتے ہوئے فقط ثبوت یعنی وجودِ علمی سے متصف رہیں گے۔ جو کچھ فی الخارج ظاہر اور عالمِ شہادت میں موجود ہے، وہ ان کے احکام و آثار میں سے ہے نہ کہ یہ خود، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے:

اعیاں بہ حضیضِ عینِ ناکردہ نزول
حاشا کہ بود بہ جعلِ جاعل مجعول
چوں جعل بود، افاضۂ نورِ وجود
توصیفِ عدم بہ آں نباشد معقول[23]

ابنِ عربی فتوحاتِ مکّیہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ عقلیں اِس باب میں سرگرداں ہیں کہ آیا موصوف بہ وجود جو حس کے ذریعے ادراک کیا جاتا ہے۔ خود عینِ ثابت ہے جو عدم سے وجود میں منتقل ہو گیا ہے یا اس کا حکم و اثر ہے کہ حق تعالیٰ کے وجود سے متعلق اور اس کے وسیلے سے ظاہر ہوا ہے اور خود عینِ ثابت اسی طرح حالتِ عدم میں ثابت اور باقی ہے؟ —— صاحبانِ حق اہل اللہ اس طرف ہیں کہ اشیاء کے اعیان مرتبۂ ثبوت میں ہیں اور اُن کے کچھ احکام ہی ہیں۔ خارج میں اُن اعیان کا ظہور انھیں احکام کے وسیلے سے ہے[24] —— جیسا کہ ہم نے دیکھا، صاحبانِ حق اہل اللہ کی رائے جو فی الواقع شیخ اکبر کی بھی رائے ہے اسی جانب میلان رکھتی ہے کہ اعیانِ ثابتہ علمِ الٰہی میں جوں کے توں باقی یا بالفاظِ دیگر حالتِ عدم میں ثابت ہیں اور جو کچھ اِس عالم میں ظاہر ہے، وہ ان کے احکام و آثار ہیں نہ کہ وہ خود —— فصوص الحکم میں بھی ابن عربی نے اسی پر زور دیا ہے کہ اعیانِ ثابتہ اپنی محدودیت میں ثابت ہیں اور ہرگز وجود نہیں پائیں گے۔ جو چیزیں وجود رکھتی ہیں وہ اُن کے آثار و صور ہیں جو اعیان کے تعدّد اور آئینۂ وجود میں ان کے انعکاس کے موافق وجودِ واحد کو متعدد موجودات کی صورت میں ظاہر کرتی ہیں[25] ——

ابنِ عربیؒ کے ایک ممتاز پیرو اور شارح عبدالرحمٰن جامی نے بھی اپنی کتاب "نقد النصوص" میں جو "نقش الفصوص" کی شرح ہے، یہ تصریح کر دی ہے کہ بطون اعیانِ ثابتہ کی ذاتی صفت ہے اور یہ ازلاً ابداً مرتبۂ بطون میں ہیں، جو ظاہر ہے وہ ان کے احکام و آثار ہیں، یہ خود نہیں[26] —— جامی نے "لوائح" میں بھی اس نکتے پر توجہ دی ہے اور زیادہ وضاحت اور قوّت سے بیان کیا ہے خاص طور پر اس مقام پہ جہاں لکھتے ہیں: "اور وجود رکھنے والی چیزیں اپنے حقائق آثار و احکام سمیت ظاہرِ وجود کے رنگ میں رنگ جانے کے اعتبار سے یا تو تعینات وجود ہیں یا وجودِ متعین کے اعتبارات، اس لیے کہ حقائق کا وجود

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہمیشہ باطن میں ہوتا ہے اور ان کے احکام و آثار ظاہر میں موجود ہوتے ہیں بلکہ باطنِ وجود سے صورِ علمیہ کا زائل ہو جانا محال ہے کہ اس سے جہل لازم آئے "شرحِ رباعیات" میں بھی کہتے ہیں کہ "صوفیاء اور حکمائے محققین اعیانِ ثابتہ اور ماہیات کی عدم مجعولیت پر متفق ہیں[28] جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے۔ یہ بات بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ جعلِ ایجاد سے مراد تاثیر مؤثر در ماہیات ہے بہ اعتبار افاضۂ وجودِ خارجی اعیان چونکہ صورِ علمیہ ہیں؛ لہٰذا وجودِ خارجی نہیں رکھتے۔

اعیانِ ثابتہ معتزلہ کے معدوماتِ ازلی سے مختلف ہیں

ابنِ عربیؒ سے پہلے معتزلہ ثبوت کو وجود سے، شے کو موجود سے اور معدوم کو منفی سے زیادہ عام تصوّر کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر اُنھوں نے ثابتاتِ ازلی کا نظریہ کھڑا کیا اور انھیں معدومات کا نام دیا۔ معتزلہ الا معدومات کا ثبوت ثابت کرنے کے لیے جو استدلال کرتے ہیں اُن کی رُو سے معدوماتِ ازلی سے ان کی مُراد ممتنع کی نہیں بلکہ ممکن کی ماہیت اور موجودات کی ذات ہے جو حالتِ عدم میں یعنی وجودِ خارجی سے پیشتر عین و خارج میں قائم اور ثابت ہے نہ کہ عقل و ذہن میں[29] ——— اس گروہ کے خیال میں موجودات کی ذات اور ماہیت میں فاعل یعنی خداوند تعالیٰ کی تاثیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ انھیں جن کے بارے میں بیان ہو چکا ہے کہ ان کا ثبوت اور تقرّر[30] ازلی ہے، ایجاد کرتا ہے اور لباسِ ہستی پہناتا ہے۔ نہ یہ کہ حق تعالیٰ اُنھیں تقرّر و ثبوت عطا کرتا ہے، کیونکہ معتزلہ کے گمان کے مطابق موجودات اور ممکنات کی ذات اور ماہیت ازل الآزال سے مقرّر اور ثابت ہے ——— یہاں اس نکتے کی توضیح و تاکید ضروری ہے کہ معتزلہ فقط اُن ماہیتوں کے لیے تقرّر اور ثبوت کے مدعی ہیں جن کا وجود ممکن ہے، اس میں وہ ماہیتیں شامل نہیں ہیں جن کا وجود ممتنع ہے۔ اپنے اس دعوے پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ معدوم معلوم ہے اور ہر معلوم متمیز ہے (یعنی اپنی الگ شناخت رکھتا ہے) اور ہر متمیز ثابت ہے؛ لہٰذا معدوم ثابت ہے[31]

استدلال غلط ہے۔ یہی قضیہ کہ "ہر متمیز ثابت ہے" درست نہیں ان کی مراد، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، ثبوتِ ذہنی نہیں ہے بلکہ ی۔ یہ بات تو ہر غور و فکر کرنے والا جانتا ہے کہ ہر متمیز فی الخارج ہے ——— خلاصۂ کلام یہ کہ اس جماعت کا یہ قول اصولِ حکمت نہیں ہے، کیونکہ عقل اور حکمت کی رُو سے ثبوت، وجود کا مرادف ثابت ہے وہ لامحالہ موجود بھی ہو گی اور جو چیز خارج میں موجود اور اصطلاح میں معدوم ہے وہ ثابت بھی نہیں ہو گی ——— ابنِ عربیؒ دیکھا، موجودات کی ماہیتوں کو جنھیں وہ اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ین و خارج میں نہیں بلکہ علمِ الٰہی میں ثابت یعنی موجود جانتے ہیں جیسے افکار ہماری عقلوں اور ہمارے ذہنوں میں موجود ہیں، ان افکار کا عقل و ذہن سے الگ ہے نہ اُن پر زائد؛ یونہی اعیانِ ثابتہ میں موجود ہیں۔ ان کا وجود، وجودِ خداوندی ہی کے ساتھ وابستہ اعتبار سے اعیانِ ثابتہ کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا عین ہے۔ ثبوت کے باب میں شیخ کی مراد اُن کا ثبوتِ خارجی نہیں بلکہ علم کا وجودِ علمی ہے جو اُن کے وجودِ خارجی پر اولیت رکھتا ہے۔

لہ کے برخلاف ابنِ عربیؒ کے یہاں اعیانِ ثابتہ کا ثبوت وجود میں عام تر نہیں بلکہ اس کی ایک نوع ہے؛ لہٰذا ثبوتِ اعیان کا ل اور حکمت کے اصولوں کے منافی نہیں۔ مختصر یہ کہ معتزلہ کے معدومات رحؒ کے اعیانِ ثابتہ کے درمیان مندرجہ ذیل اختلافات اور امتیازات ہیں:-

لہ کے معدومات وجود سے بھی قبل، ہر فاعل اور خالق سے بے نیاز، میں تقرّر اور ثبوت رکھتے ہیں اور یہ ثبوت وجود کی کوئی نوع نہیں بلکہ نفی (لا وجود) کے درمیان واسطہ ہے ———

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابنِ عربیؒ کے اعیانِ ثابتہ قبل از وجودِ خارجی علمِ الٰہی میں ثابت ہیں
ثبوت اولاً فی الخارج نہیں بلکہ فی العلم ہے، ثانیاً مستقل نہیں بلکہ
والبستہ اور ایک لحاظ سے اُس کا عین ہے اور ثالثاً وجود اور لا وجود کے
واسطہ نہیں بلکہ وجود ہی کی ایک نوع یعنی وجودِ علمی ہے ——
معتزلہ کے عقیدے کے مطابق خلق، ثابتاتِ خارجی کو وجودِ خارجی عطا
سے عبارت ہے جب کہ ابنِ عربی کے اعتقاد میں خلق کا مطلب ہے
موجوداتِ علمی کو وجودِ خارجی عطا کرنا۔ علاوہ ازیں معتزلہ کا خیال یہ ہے
سے ایجاد پاکر اعیان بذاتِ خود فی الخارج موجود ہو جاتے ہیں، تاہم
پہلے بیان ہو چکا ہے ابنِ عربیؒ کے عقیدے کے مطابق خارج میں
کے احکام و آثار ہی ظہور اور وجود پاتے ہیں، وہ خود نہیں۔ جیسا کہ
فتوحاتِ مکیہ میں ایک جگہ خود لکھا ہے: "اشاعرہ کی نظر میں ممکن
میں یعنی قبل از ایجاد کوئی وجود نہیں رکھتا۔ حق تعالیٰ اُسے ایجاد کرتا ہے
ہوتا ہے۔ معتزلہ کے خیال میں ممکن قبل از ایجاد بھی ایک عینِ ثابت رکھتا ہے
حق تعالیٰ وجود عطا کرتا ہے، لیکن ممتنع کے لیے کوئی عینِ ثابت نہیں
میں اُس کا وجود محال ہے، تاہم حق کی معرفت رکھنے والے اہل اللہ اس
ہیں کہ اشیاء کے لیے اعیانِ ثابتہ ہیں اور ان اعیان کے ثبوتی احکام
خارج میں ظہور اور وجود حاصل کرتے ہیں[۲۲]"

اب تک کی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ اعیانِ ثابتہ اللہ تعالیٰ کی تجلی
فیضِ اقدس سے ازل سے علمِ حق میں ثابت ہیں اور اُس کے وجود
لیکن یہ اعیان عینِ حال میں معدوم یعنی نامجعول ہیں۔ اس کا مطلب یہ
ذاتِ حق سے الگ ان کا کوئی وجودِ خارجی نہیں۔ جس طرح یہ ازل سے
اور مخفی ہیں بالکل اسی طرح ابد تک اسی حالتِ عدم اور پردۂ اخفا
گے۔ جو چیزیں حق تعالیٰ کی تجلیِ شہودی سے ظاہر ہوتی ہیں اور فیضِ مقدس

اور خارجی وجود حاصل کرتی ہیں، وہ اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار ہیں، خود
اعیانِ ثابتہ نہیں ——

اب وہ مقام آگیا ہے کہ ابنِ عربی اور اُن کے متبعین کی نظر سے اِس
کا بغور جائزہ لیا جاتے۔ ان حضرات کے اقوال سے یہ پتہ چلتا ہے کہ
اعیان کے احکام و آثار کے ظہور میں دو اعتبارات پائے جاتے ہیں: یا تو
وجودِ حق آئینہ ہے جس میں خود اعیانِ ثابتہ اور اُن کا وجودِ حقیقی نہیں بلکہ
اُن کے احکام و آثار ظاہر ہوئے ہیں، یا اعیانِ ثابتہ آئینے کی مثال ہیں جس میں
حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شیون و تجلیات رُونما ہوئے ہیں یا پھر وہ
وجود اُن کے حسبِ اقتضاء دائرۂ تعین میں آیا ہے، لیکن یہ وجود وجودِ متعین
ہے، وجودِ حقیقی نہیں، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے ؎

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر است
یا نورِ حق آئینہ و اعیان صور است
در چشمِ محقق کہ حدید البصر است
ہر یک زیں دو آئینہ آئینِ دگر است[۲۳]

بناء برایں ہر دو اعتبار سے، جیسا کہ بار بار بتایا گیا، اعیانِ ثابتہ
ذاتِ خود ظاہر نہیں ہوتے اور نہ وجودِ حقیقی، کیونکہ یہ دونوں ازلاً اور ابداً
حالتِ اخفاء اور مرتبۂ بطون میں ہیں اور جو کچھ نمودار ہے وہ باعتبارِ اول اعیان
کے احکام و آثار ہیں اور باعتبارِ دوم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شیون و
تجلیات ہیں یا دوسرے لفظوں میں وجودِ متعین —— پس بہر صورت ممکنات
کا وجود فی الخارج وجودِ حقیقی کے تعین اور تمیز سے عبارت ہے جو کسی مرتبۂ ظہور
میں اِنہی اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے جو حقائقِ ممکنات
ہیں۔ یونہی ذاتِ حق جس طور سے کہ اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے
ظہور فی العلم کا مبدء ہے، اسی طرح تجلیِ اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبدء ہے۔ مبدء اور ذوی المبدء کے بیچ
بلکہ معیت اور مقارنت موجود ہے، لیکن یہ مقارنت اُس طرح کی نہیں
عرض اور عرض، عرض اور جوہر اور جوہر اور جوہر کے درمیان پائی جاتی
مقارنت ہے جو مبدء کو ذی المبدء کے ساتھ ہوتی ہے جس میں حیز و مکان
موضع و محل کی کوئی شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ مجرّد تاثیر اور تاثر کی نسبت ہے
اُس تاثیر سے مقصود حق تعالیٰ کا احاطۂ قیومی ہے جو اشیاء و اعیان اور اُن کے
رنگا رنگ ظہور اور مختلف آثار و احکام کو محیط ہے — ممکن ہے کہ یہاں
یہ سوال پیدا ہو جائے کہ اِس گفتگو کی رُو سے آثار و احکام مختلف ہیں، جیسے
مثلاً جلنا، جلانا اور روشنی آگ کے آثار و احکام ہیں اور بہاؤ، رطوبت اور
ٹھنڈک پانی کے۔ غرض تمام اشیاء کے ساتھ یہی معاملہ ہے کہ اُن کے آثار اور
باہم مختلف ہیں، جب کہ دوسری طرف یہ صورت ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود حقیقی
ہے جس میں فرق اور اختلاف کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا؛ لہٰذا وہ ایسے
متضاد اور متفاوت آثار کا مبدء اور ایک ہی وقت میں ان سب کی صورتوں
میں ظاہر اور اُن کے ساتھ اکٹھا کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں
ابنِ عربی اور ان کے پیرو اس باریک اور عمیق عرفانی نکتے کو عام لوگوں کے ذہن
اور عقل سے نزدیک لانے کے لیے "ولہُ المثلُ الاعلیٰ فی السمٰوات
والارض[۳۴]" کی آیۂ مبارکہ سے استناد کرتے ہوئے بہت ہی سامنے کی مثالیں
پیش کرتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں :-

۱۔ سُورج کی روشنی جب مختلف رنگ، سائز اور بناوٹ کے شیشوں میں سے
ہو کر دیوار پر پڑتی ہے تو دیوار پر وہی رنگ وغیرہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔
یوں معلوم ہوتا ہے گویا یہ تمام خصوصیات خود نورِ آفتاب کی ہیں؛ حالانکہ
نورِ آفتاب بذاتِ خود ان تمام خصوصیات سے خالی اور عاری ہے، مگر
اس کے باوجود یہ سارے رنگ، سائز اور بناوٹ اسی کی وجہ سے ظہور پاتے

[illegible] واحد ہے جو مختلف قابلیتوں اور استعدادوں تک پہنچ کر بھی
[illegible] آثار کا ظہور، نیز اُن آثار کے ساتھ اُس کی مقارنت نہ صرف
[illegible] بلکہ اس کا وقوع بھی ثابت ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے :-

آفتاب در ہزاراں آبگینہ تافتہ
پس بہ رنگِ ہر یکے تابے عیاں انداختہ
جملہ یک نور است لیکن رنگہائے مختلف
اختلافِ درمیانِ این و آں انداختہ[۳۵]

یا

اعیان ہمہ شیشہہائے گوناگوں بود
کافتاد براں پرتوِ خورشیدِ وجود
ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید دراں ہم بہماں شکل نمود[۳۶]

[illegible] میں جو معانی پوشیدہ ہیں اُن کی شرح یہ ہے کہ اعیانِ ثابتہ جن کے
[illegible] بتایا جا چکا ہے کہ علمِ الٰہی میں موجود ازلی صورتیں ہیں، ان آئینوں کی
[illegible] اور رنگ، اوضاع، سائز، بناوٹ اور دیگر تمام خصوصیات ان اعیان
[illegible] و آثار۔ جیسا کہ کئی مواقع پر بیان ہو چکا ہے کہ ہر عینِ ثابت کچھ ایسے
[illegible] احکام رکھتا ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، دوسرے اعیان میں نہیں
[illegible]۔ اسی طرح وہ شیشے بھی ہیں۔ ہر شیشہ اپنا ایک خاص رنگ، وضع، شکل
[illegible] رکھتا ہے جو دوسرے شیشوں سے مختلف ہے — اعیانِ ثابتہ
[illegible] خارج آثار و احکام کے ساتھ وجودِ حق کی مبدئیت کی نسبت ایسی ہے جیسے
[illegible] آئینوں پر سُورج کا پرتو، اور مفروضہ دیوار گویا عالمِ خارجی ہے اور وہ نورِ وجود
[illegible] کے مختلف رنگوں اور شکلوں میں ظاہر ہوا ہے، موجوداتِ خارجی کے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تنوّع کی علامت ہے۔ اِس تمثیل اور اُس کی تشریح سے مندرجہ ذیل ... رسائی ہوتی ہے:-

نتیجہ اوّل:

ہر موجود فی الخارج، واقع میں دو چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک عین ... یا ماہیت اور دوسرے اُس کا مبدءِ مقارن۔ بناء بریں موجودات ... دو جہتیں ہیں: خلقیت، اِمکان اور عبودیت جو جہتِ ماہیت ... فرق کہا جاتا ہے۔ جو شخص اس جہت کو باری تعالیٰ کا عین سمجھے وہ کا... یہ جہت تو امکانِ صرف اور عبودیت محض ہے ——— البتہ دوسری ... کی جہت ہے، یعنی حقیقتِ وجوب اور ربوبیت کی جہت۔ اسے ... ہیں ———

نتیجہ دوم:

دیوار پر منعکس اور مختلف رنگوں میں ظاہر ہونے والا نور حقیقتہً موجود ... ہے نہ کہ اُس کا غیر ——— دیوار پر جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ تو بس نور ... میں نمودار ہونے والے رنگ اصلاً معدوم ہیں مگر دیکھنے میں موجود ... ہیں جن کی حقیقت فنا ہے۔ یہاں نوریت جہت جمع ہے اور رنگینی جہت ... موجودِ خارجی ان دونوں جہات کا جامع ہے اور فی الحقیقت وجوب و ا... بیچ واسطہ اور برزخ۔ پس نہ تو واجب، ممکن ہو سکتا ہے اور نہ ممکن ... جہلا نور اور رنگ اور ماہیت اور مبدء میں تمیز نہیں کرتے اور انھیں ایک ... ہیں لیکن اہلِ معرفت نور کو نور، رنگ کو رنگ، ماہیت کو ماہیت اور ... کو مبدء ہی جانتے ہیں۔ نتیجتاً یہ حق شناس حضرات کثرت کو احکام میں کار... دیکھتے ہیں، ذات میں نہیں، یہ لوگ اس امر سے اچھی طرح واقف ہوتے ... احکام میں رو بہ عمل کثرت اور تغیّر وحدتِ ذات میں گزر نہیں رکھتے ... کثرت اور تغیّر سے بلند اور پاک ہے چاہے دیکھنے میں کثیر اور متغیّر ہی کیوں ...

... ان رنگوں سے رنگین نہیں ہے مگر بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے۔

... آخری بات یہ ہے کہ حقائق کا کشف رکھنے والا عارف جمع اور ... کو باہم خلط ملط نہیں کرتا۔ وہ بندے کو بندہ اور رب کو ... ہے ؎

العبد عبد والرّبّ ربّ
فلا تخالط ولا تخلط [37]

... کی مندرجہ شفافیت اور شراب کی لطافت کی وجہ سے جام اور شراب ... چیز دکھائی دیتے ہیں؛ حالانکہ عقل جانتی ہے کہ یہ دو جُدا جُدا چیزیں ... کہتے ہیں ؎

رقّ الزّجاج ورقّت الخمر
فتشابها وتشاکل الامر
فکانما خمر ولا قدح
وکانما قدح ولا خمر [38]

... ایک پیرو فخر الدین عراقی نے بھی فارسی زبان میں یہی کہا ہے ؎

از صفائے مے و لطافتِ جام
درہم آمیخت رنگِ جام و مدام
ہمہ جام است ونیست گوئی مے
یا مدامست ونیست گوئی جام
تا ہوا رنگِ آفتاب گرفت
رخت برداشت از میانہ ظلام
روز و شب باہم آشتی کردند
کارِ عالم ازآں گرفت نظام [39]

اس مثال میں جام ماہیت اور عینِ ثابتہ کے حکم و اثر کی علامت ہے،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

شراب مبدءِ وجود کی اور ان دونوں کا اجتماع گویا موجودِ خارجی ہے
سے بھی کچھ نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ ایک نظر انھیں بھی دیکھ لیں تا...
ہو جائے گی۔

نتیجۂ اوّل :

جس طرح کہ صاف اور لطیف شراب شفاف پیالیں اور ...
بلکہ متضاد رنگوں اور صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے، حالانکہ وہ فی الواقع ...
کسی رنگ میں داخل نہیں ہوئی اور نہ اُس نے ان میں سے کوئی شکل ...
حق تعالیٰ کی حقیقتِ وجود کا بھی یہی حال ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے آثار ...
صورت میں ظاہر ہونے کے باوجود اُن کے تغیّر اور کثرت سے متاثر ...
ان باہم متضاد، کثیر اور متغیر احکام و آثار میں ظہور کرنے سے اُس کی ...
کوئی آنچ نہیں آتی۔ اُس کی قدوسیت اِن کی آلودگیوں سے آ...
اور اُس کی جلالتِ شان گراوٹ اور پستی کی طرف میل نہیں رکھتی ـــــ

نتیجۂ دوم :

اگر ہم موجودِ خارجی کو جو ماہیت یا عینِ ثابت کے حکم و اثر اور مبد...
کے درمیان جامع کی حیثیت رکھتا ہے، اُس کی جہت مبدئیت کی رو...
مبدءِ وجود کا عین خیال کریں تو یہ غلط نہیں ہوگا اور اگر اُس کی جہت...
کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اُسے مبدءِ وجود کا غیر کہہ دیں تو یہ بھی صحیح ...
لیے ایک اعتبار سے موجودِ خارجی نہ مبدءِ وجود کا عین ہے اور نہ غیر ...
دوسرے اعتبار سے عین بھی ہے اور غیر بھی ـــــ بالفاظِ دیگر وہ نہ حق ...
نہ خلق، حق بھی ہے اور خلق بھی۔ فصوص الحکم میں ابنِ عربی کی ایک عبارت ...
مفہوم پر دلالت کرتی ہے: فقل فی الکون ما شئت۔ ان شئـ...
تلت ھو الخلق وان شئت تلت ھو الخلق وان شئت قلـ...
ھو الحق الخلق وان شئت قلت لا حق من کل وجہ ولا خلق من کل...

...وان شئت قلت بالحیرۃ فی ذالک[۴۰] ـــــ اس عبارت
...کا یہ ہے کہ تم کون یعنی موجودِ خارجی کو نقص کی طرف اشارہ کرنے والی صفات
...سے خلق کا نام دے سکتے ہو۔ صفاتِ کمال کے اعتبار سے اُسے
...سکتے ہو، ان دونوں میں موجود جمع کی نسبت کی رُو سے اُسے
...کہہ سکتے ہو اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اُسے نہ تو کل کا کل حق سمجھو،
...پورا خلق ـــــ اور اگر چاہو تو بالآخر اپنی حیرت کا ماجرا بیان کرو یعنی اس
...کہو اور اپنی عاجزی اور ناتوانی کا اعتراف کرو کیونکہ ادراک سے
...ہی ادراک ہے[۴۱] ـــــ

...سے آئینے ہیں، کوئی چھوٹا کوئی بڑا، کوئی چوڑا، کوئی لمبا، کوئی ٹیڑھا ٹیڑھا
...بالکل سیدھا ـــــ یہ سب آئینے ایک ہی چہرے کو اپنے اپنے حساب
...مختلف روپ میں دکھاتے ہیں۔ آئینہ گول ہے تو وہ صورت بھی گول نظر آئے گی،
...تو چوکور، بڑی ہے تو بڑی اور چھوٹی ہے تو چھوٹی۔ جیسا کہ اس رباعی
...ہے:۔

معشوقہ یکیست لیک بنہادہ بہ پیش
از بہر نظارہ صد ہزار آئینہ بیش
در ہر یک ازاں آئینہ ہا بنمودہ
بر قدرِ صقالت و صفا صورتِ خویش[۴۲]

لیکن اس کے باوجود یہ بات دیکھنے والے پر بھی اچھی طرح واضح ہے کہ ان مختلف
...قد آئینوں میں طرح طرح کے نظر آنے والی صورت اپنی ذات میں ایک
۔

اس مثال کی شرح یہ ہے کہ آئینے اعیانِ ثابتہ کے متنوع اور مختلف احکام
و آثار کی علامت ہیں۔ ان آئینوں سے نمودار ہونے والا چہرہ گویا مبدءِ وجو...

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہے جو وحدتِ حقیقی کے ساتھ واحد ہے مگر اعیانِ ثابتہ کے آثار کے تعدد کے مطابق متعدد اور متنوع دکھائی دیتا ہے ۔ ان آئینوں میں نمودار اس چہرے کے مختلف رُوپ اُس کے ظل اور عکس کی طرح ہیں۔ اس میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ چہرہ آئینے میں ہے بھی اور نہیں بھی، وہ عین بھی ہے اور غیر بھی بلکہ نہ عین ہے نہ غیر۔ جب یہ سب باتیں کہنا بھی درست ہو گا کہ صاحب چہرہ آئینے میں نظر آتا ہے اور نہیں بھی ایک عارف نے کہا ہے ؎

بند آئینہ ءِ اندر برابر،
در او بنگر ببیں آں شخص دیگر
یکے از باز بیں تا چیست آں عکس
نہ اینست و نہ آں پس کیست آں عکس[۴۴]

اشیائے خارجی بھی جو مبدءِ وجود کے ظہور کے زیر اثر اعیان کے مظاہر ہوتی ہیں، مبدءِ وجود کے ظل اور عکس کا درجہ رکھتی ہیں مگر بذاتِ خود وجود سے عاری ہیں اور اسی لیے ایک رُخ سے مبدءِ وجود کا عین ہیں اور دوسرے پہلو سے غیر۔ اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ مبدءِ وجود ظاہر بھی ہے اور غیر ظاہر بھی، نیز یہ کہنا بھی ٹھیک ہو گا کہ موجوداتِ خارجی پر نظر کرنے سے مبدءِ وجود کو دیکھا بھی جا سکتا ہے اور نہیں بھی[۴۵]——

۴ ۔ دریا کا پانی مختلف صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے ۔ بخارات بنا، بخارات اکٹھے ہو کر بادل بن گئے، بادل سے بارش ہوئی، بارش کا پانی جمع ہو کر نالہ بنا گیا اور نالہ پھر دریا میں مل گیا۔ یہاں یہ بات کہے بغیر ہی ظاہر ہے کہ یہ ساری صورتیں اسی آبِ دریا کی ہیں——

ہر نقش کہ بر تختہ ءِ ہستی پیدا است
آں صورتِ آں کیست کاں نقش آراست

دریائے کہن چو بر زند موجے نو
موجش خوانند و در حقیقت دریا ست[۴۶]

اس دریا کا پانی کہ فی الحقیقت ایک ہی ہے مگر مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے —— کبھی بخارات کی شکل میں، کبھی ابر کی، کبھی حباب کی اور کبھی لہروں اور نہروں کے رُوپ میں نمودار ہوتا ہے——

اس تمثیل میں بخارات، بادل، بلبلے، موجیں، ندیاں اور نہریں موجودات ہیں جن کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے آثار و احکام فی الخارج میں ظاہر ہوئے ہیں —— دریا کا پانی وجودِ حق کی علامت ہے جو اعیانِ ثابتہ کے آثار کی مختلف صورتوں اور شکلوں میں فی الخارج ظہور کرتا ہے——

موجہائے کہ بحرِ ہستی راست
جملہ مر آب را حباب بود
گرچہ آب و حباب باشد دو
در حقیقت حباب، آب بود
پس ازیں روئے ہستئ اشیاء
راست چوں ہستئ سراب بود[۴۷]

یا

ز دریا موج گوناگوں بر آمد
ز بیچونی برنگ چوں بر آمد
گہے در کسوتِ لیلیٰ فرو شد
گہے بر صورتِ مجنوں بر آمد[۴۸]

نادان نہیں جانتے کہ پانی کی یہ تمام مختلف اور متنوع صورتیں یعنی موج، حباب، بخارات، ابر، باراں، برف، سیل، نہر اور ندی وغیرہ حقیقتاً دریا ہی تو ہیں۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تاہم جاننے والے اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ وہی دریا کا پانی ہے کہ ان متنوع [illegible]
میں ظاہر ہوا ہے جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں مگر درحقیقت ان کے [illegible]
غیریت، اختلاف اور تضاد موجود نہیں ہے ——

اس مثال سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس طرح پانی کی ظاہری کثرت اور [illegible]
کی وجہ سے دریا کثرت اور تنوع کا شکار نہیں ہوتا اور اس کی وحدت [illegible]
تو رہتی ہے، بالکل اسی طرح موجوداتِ خارجی کی کثرت اور تنوع [illegible]
حق کی وحدت کو نقصان نہیں پہنچاتی جو ان کا مبدءِ وجود ہے۔ حق تعالیٰ
واحدِ حقیقی ہے، موجودات کی گوناگوں صورتوں میں ظہور کرنے کے [illegible]
اپنی وحدت کو اسی طرح قائم اور محفوظ رکھتا ہے مگر چونکہ حق تعالیٰ [illegible]
کثرت کے پردے میں پوشیدہ ہے، اس لیے غفلت کے مارے [illegible]
جاہل اس سے بے خبر رہتے ہیں۔ وہ کثرت کے علاوہ نہ کچھ دیکھ سکتے
ہیں ——

شعر

بحر یست وجود، جاوداں موج زناں
زاں بحر ندیدہ غیرِ موج اہلِ جہاں
از باطنِ بحر موج ہیں گشتہ عیاں
بر ظاہرِ بحر و بحر در موج نہاں[49]

الفِ ملفوظی[50] ایک آواز ہے ممتد اور مطلق۔ جو اس بات کی پابند نہیں [illegible]
اُسے کسی خاص مخرج سے ادا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ الف مکتوبی بھی حروف کی
کسی مخصوص شکل کے ہونے اور نہ ہونے میں مقید نہیں مگر اس کے باوجود [illegible]
لفظی تمام حروفِ ملفوظی کی حقیقت ہے جو بہت سے مخصوص مخارج کی ادائی [illegible]
کیفیات میں شامل ہے اور مختلف اسماء سے موسوم —— الفِ خطی بھی سارے
حروفِ مکتوبی کی اصل ہے جو مختلف شکلوں میں متشکل ہے اور متعدد ناموں
سے منسوب —— بناء بریں تمام حروف فی الواقع الف ہی ہیں جو [illegible]

[illegible] ہونے کے باوجود حروف کی گوناگوں شکلوں اور کتابتوں میں ظاہر ہوا ہے۔
اگر الف اطلاق اور وحدت کے مرتبے سے تقید اور کثرت کے درجے میں تنزل
[illegible] تو حروف کی شکلیں اور صورتیں ظاہر نہ ہوتیں۔ پس صورتوں میں تمام تر اختلاف
کے باوجود حروف اپنی حقیقت میں واحد ہیں ——

شعر

اعیانِ حروف در صورِ مختلفند
لیکن ہمہ در ذاتِ الف مؤتلفند
از روئے تعین ہمہ با ہم غیرند
وز روئے حقیقت ہمہ عینِ الفند[52]

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، موجوداتِ خارجی اعیانِ ثابتہ کے خارجی
احکام و آثار ہیں۔ یہاں حروف کو موجوداتِ خارجی کی جگہ سمجھنا چاہیے۔
حق تعالیٰ کا وجودِ مطلق جو خارجی موجودات کے ظہور اور وجود کا سرچشمہ ہے،
الف ہے، جس کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ اپنی ذات میں مطلق ہے
اور قید سے بلند اور پاک، لیکن اس کے باوجود الف حروف کی تمام صورتوں
اور شکلوں کے ظہور کی بنیاد ہے؛ حالانکہ یہ شکلیں تقید کے درجے سے اوپر نہیں
اٹھتیں۔ جس طرح کہ الف اگر اپنے مرتبۂ اطلاق سے مرتبۂ تقید میں نزول نہ
کرتا تو حروف ظاہر نہ ہوتے، اسی طرح حق تعالیٰ کا وجودِ مطلق بھی اگر حضرتِ اطلاق
سے مراتبِ تعینات میں تنزل نہ کرتا تو موجوداتِ خارجی ظاہر نہ ہوتے اور
جس طرح کہ الف قیوم حروف ہے، حروف کا تحقق اور تشکل اسی سے وابستہ ہے،
حق تعالیٰ کا وجودِ مطلق بھی تمام موجودات کا قیوم ہے —— جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ
حروف کا باہمی اختلاف اور تفریق الف کی وحدتِ ذاتی کو متاثر نہیں کرتے جو
ان کا مبدءِ ظہور ہے، بالکل اسی طرح اعیانِ ثابتہ کے خارجی احکام و آثار کے
بیچ پایا جانے والا اختلاف اور تنوع وجودِ حق تعالیٰ کی وحدت میں بھی خلل نہیں
ڈالتا، کیونکہ یہ موجودات اگرچہ ایک اعتبار سے اُس کا عین ہیں مگر دوسرے اعتبار
سے اُس کا غیر بھی ہیں[53] ——

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۶- اشیائے خارجی کی صورت میں حق تعالیٰ کا ظہور ثابت اور واضح کرنے کے لیے وحدت الوجودی تصوف میں واحد کے ظہور فی الاعداد یعنی تمام اعداد میں واحد کی شمولیت اور اس کے ظہور کی مثال دوسری مثالوں کے مقابلے میں زیادہ موردِ توجہ رہی ہے۔ اسے بیانِ مطلب کے لیے ایک مکمل مثال سمجھا جاتا رہا ہے۔ مثال کچھ یوں ہے کہ ایک جب مکرر ہوتا ہے تو پہلی تکرار میں دو بن جاتا ہے، دوسری میں تین، تیسری میں چار، چوتھی میں پانچ ...... غرض اس سلسلے کو لامتناہی بھی کر دیجیے تو صورتِ حال یہی رہے گی اور اگر ایک کی یہ تکرار نہ ہو تو کوئی بھی عدد متحقق نہ ہوگا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام اعداد ایک ہی کی تکرار کی وجہ سے متحقق ہوتے ہیں اور یہ سب اپنے ظہور اور تحقق کے لیے ایک کے ظہور کے محتاج ہیں؛ گویا مراتبِ اعداد پر نظر کرنے سے یہ صورت سامنے آئی کہ ایک یعنی واحد اپنے مقامِ ذات میں اعداد کے وجود اور اُن کی صورتوں میں ظہور کرنے سے مستغنی اور بے نیاز ہے۔ اعیانِ ثابتہ کے احکام اور موجوداتِ خارجی بھی اس معنی میں اعداد کے مانند ہیں اور ایک کا ہندسہ حق تعالیٰ کے وجودِ مطلق کی علامت ہے۔ جس طرح کہ اعداد اپنے تحقق کی جہت سے ایک کے محتاج ہیں جب کہ ایک اپنے مقامِ ذات میں ان سے بے نیاز ہے، اسی طرح اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار بھی اپنے ظہور اور وجود کے لیے حق تعالیٰ کے ظہور اور وجود کے محتاج ہیں لیکن خود حق تعالیٰ اپنے مقامِ ذات میں ان سے یعنی عالم اور عالمیان سے بے نیاز ہے؛ اور جیسے کہ ایک کو اپنے کمالات کے اظہار کے لیے اعداد کی حاجت ہے جو اس کے لامتناہی مظاہر ہیں، تاکہ وہ ان کے وسیلے سے اپنے بے پایاں کمالات کا اظہار کر سکے، ویسے ہی حق تعالیٰ کو بھی اپنے بے حد اور بے شمار کمالات کے اظہار کے لیے خارجی موجودات اور اشیاء جو اس کے لامتناہی مظاہر ہیں، کی ضرورت ہے تاکہ ان کے ذریعے سے اپنے بے انت کمالات ظاہر کرے۔ لیکن یہاں یہ بات بہر حال ملحوظ رہنی چاہیے کہ اعداد کی یہ حاجت جو ایک کو درپیش ہے، مقامِ ذات میں ایک کے نقص پر دلالت

نہیں کرتی، اسی طرح خارجی موجودات کی ضرورت ذاتِ حق میں کوئی کمی ثابت نہیں کرتی کیونکہ یہ احتیاج ذاتی نہیں ہے اور جہاں احتیاج ذاتی نہ ہو وہاں نقص کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ اِس بات کو یوں بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ جس طرح اعداد کا وجود ان کے کمال اور عدمِ کمال کا سبب ہے، ایک کی ذات میں کسی نقص کا موجب نہیں ہو سکتا، اسی طرح موجودات کا وجود کہ ان کے کمال اور عدمِ کمال کا باعث ہے، ذاتِ حق میں کسی کمی کی وجہ نہیں بن سکتا ـــــ جس طرح اِعداد کا کمال اور نقص خود انھیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ ایک کی طرف جو اُن کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوا ہے، کیونکہ مثال کے طور پر چار کے عدد کا نقص اور کمال خود اس کی ماہیت کا مقتضا ہے جس کا اقتضا ہے کہ ایک کا عدد اس میں فقط تین بار تکرار پائے؛ اسی طرح موجودات کا کمال اور نقص بھی خود اُنھیں کی طرف سے ہے اور انھیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ وحدانی کی طرف جو اُن کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوئی ہے، کیونکہ ان کی ماہیت اور ظرفیت کا تقاضا ہے کہ حق تعالیٰ ایک خاص رنگ کے ساتھ ان میں ظہور کرے اور تجلّی فگن ہو ـــــ جیسے ایک کو دو کا آدھا، تین کا تہائی اور چار کا چوتھائی وغیرہ کہتے ہیں مگر ان لامتناہی نسبتوں اور اضافتوں کو ایک کی واحدیت میں جارح نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ یہ نسبتیں اور کچھ بھی نہیں محض اعتبارات ہیں، ویسے ہی غیبِ مطلق سے لے کر ظہور کے آخری مرتبے تک حق تعالیٰ کا وجود ایک ہی ہے جو تجلّیات اور تعیّنات کے اختلاف اور تنوّع کے مطابق مختلف مراتب میں مختلف ناموں سے موسوم ہے اور کیونکہ یہ تعیّنات محض اعتبارات ہیں؛ لہٰذا ان سے اُس رفیع الدّرجات ذات کی احدیت متاثر نہیں ہوتی ـــــ غرض اس بات کو بے شمار پہلوؤں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ تفصیل میں جانا تو ہمارے لیے ممکن نہ ہوگا؛ لہٰذا دو ایک ضروری امور اور بیان کر کے ہم اس گفتگو کو ختم کر دیں گے۔ جس طرح ایک اعداد کے تمام مراتب میں الگ الگ انداز سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر مرتبے میں ایک خاصیت

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور خصوصیت پیدا کرتا ہے جس کے نتیجے میں ہر عدد کی حقیقت دوسرے اعداد کی حقیقت سے مختلف اور جدا نظر آتی ہے ، لیکن اس کے باوجود یہ سب در اصل ایک یعنی واحد کے مرتبے کی تفصیلات اور اس کا ظہور ہیں ، کیونکہ جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ یہ ایک ہی ہے جو ان متعدد مراتب میں ظاہر ہوا ہے ، افزونی اور کثرت کی علّت اور اعداد کی پیدائش کا سبب بنا ہے ، اسی طرح ذاتِ حق بھی اعیانِ ثابتہ اور موجودات کی ماہیتوں میں اُن کے حسبِ حال اور اُن کی استعداد کے مطابق ظہور کرتی ہے مگر چونکہ اعیان کے احوال اور استعداد آپس میں مختلف اور جدا جدا ہیں ؛ لہٰذا موجودات جو حق تعالیٰ ہی کے ظہور سے ظاہر اور اسی کی تجلی سے روشن ہیں ؛ باہم ایک دوسرے سے مختلف نظر آتی ہیں ، لیکن اس ہمہ گیر اختلاف اور غیریت کے باوجود تمام موجودات حق تعالیٰ کے وجودِ واحد ہی کی تفصیلات ہیں جو ان سب کی علّت ہے اور انھیں وجود اور ظہور دینے والا ، جیسے کہ ایک موجود نہ ہو تو تمام اعداد بھی معدوم ہی رہیں گے ، اسی طرح حق تعالیٰ کے عدم سے کُل موجودات کا عدم لازم آئے گا ۔ جس طرح ایک کا نہ کوئی جزء ہے اور نہ مثل ؛ ویسے ہی ذاتِ حق کا بھی نہ تو کوئی جزء ہے اور نہ مثل ۔ نیز یہ بھی دیکھئے کہ جس طرح اعداد کی بقا ایک کی بقا کے ساتھ مشروط ہے ۔ اسی طرح موجودات کی بقاء بھی حق تعالیٰ کی بقاء پر منحصر ہے ۔ جس طرح دو ، تین ، چار ، پانچ وغیرہ میں ایک کی شمولیت ایک خاص جہت سے ہے ، اِن اعداد کے مراتب میں اس کی ذات اور اُس کے نام کا ظہور نہیں بلکہ ہرگز نہیں ہوتا ، اسی لیے اِن اعداد کو دو ، تین ، چار ، پانچ وغیرہ کہا جاتا ہے ، انھیں ایک کوئی نہیں کہتا ـــــ اور پھر اگر ایک کی ذات اور اُس کا نام اعداد کے کسی بھی مرتبے میں ظاہر ہوا ہوتا تو اُس عدد کی اپنی حقیقت باطل ہو چکی ہوتی ۔ اسی طرح مراتبِ موجودات میں حق تعالیٰ کا ظہور بھی ایک خاص پہلو سے ہے ۔ اُس کی ذاتِ متعال ان مراتب میں ہرگز تنزل نہیں فرماتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حقائق موجودات باطل ہو جاتے ـــــ حاصلِ کلام یہ ہوا کہ جس طرح تمام لامتناہی اعداد

[illegible] ہے مگر اس کے باوجود ایک ہمیشہ ہمیشہ اپنی اکتا میں قائم ہے ، [illegible] تمام خارجی موجودات اپنی کثرت اور تنوع کے ساتھ حق تعالیٰ کے [illegible] موجود ہیں ؛ تاہم یہ کثرت حق تعالیٰ کو اُس کی وحدت سے خارج [illegible] اس کی واحدیت ازلاً اور ابداً برقرار ہے [55] ـــــ ابن عربی نے [illegible] بیان کیا ہے :۔ " فاختلطت الامور وظهرت الاعداد [illegible] فی المراتب المعلومة فاوجد الواحد العدد وفصل العدد [illegible] ابن عربی اور اُن کی پیروی کرنے والوں کے نزدیک مبدءِ آثار و [illegible] احد حقیقی ہے جو ہر ماہیت میں ایک خاص رنگ سے ظہور کرتا ہے جس [illegible] ماہیتیں خالی ہیں ، اسی خاص ظہور سے اُس ماہیت کے آثار و احکام [illegible] ہیں ۔ نیز اسی کے واسطے سے وہ ماہیت دوسری ماہیت پر [illegible] ہے تاکہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی فاعل نہ ٹھہرے اور لا موثر [illegible] الا اللہ ثابت ہو جائے [56] ۔ اشیاء اور اُن کی ماہیتوں کے ساتھ [illegible] اسی خاص نسبت کی وجہ سے شجرِ طور " انی انا اللہ [57] " پکارا ، اور حسین [illegible] " انی انا الحق " ـــــ مولانا روم نے بھی اپنے اس شعر [illegible] بیان کیا ہے :۔

[illegible] کہ ہم او بود کی میگفت انا الحق ـــــ در صوتِ الٰہی
منصور نبود آں کہ بر آں دار بر آمد ـــــ ناداں بہ گماں شد [58]

[illegible] اور ان کے مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ اعیان کے آثار میں [illegible] تجلی اور ان آثار کا فی الخارج ظہور اُن کے ساتھ علم الٰہیہ کے تعلق [illegible] اور اعیان کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق ہے ؛ یعنی اللہ تعالیٰ [illegible] کے آثار و احکام کو علم ازلی میں ثابت ان کی ترتیب اور حالت [illegible] خارج میں موجود اور ظاہر کرتا ہے اور اُن کی صورتوں میں خود [illegible] ہے ـــــ شیخ اکبر اور اُن کے متبعین اپنی مختلف تحریروں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میں اس مفہوم کی طرف طرح طرح سے اشارہ کرتے ہیں[۹۱]: ——— مثلاً
الاولہ مقام معلوم وھو ما کنت بہ فی ثبوتك ظھور
وجودك[۹۲]" ——— یعنی ہم میں سے ہر ایک کے لیے علمِ الٰہی میں ایک
سے تجاوز کرنا ممکن نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوتِ علمی
اور پھر اسی مقام کے ساتھ تم اپنے وجودِ خارجی میں ظاہر ہونے کا

باب ۶

قضا و قدر

ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین کے یہاں چند مسائل بڑی اہمیت رکھتے ہیں،
مثلاً قضا و قدر اُن میں سے ایک ہے جو اعیانِ ثابتہ اور اُن کے احکام و آثار
کے ظہور کی بحث سے پوری طرح متعلق ہے؛ لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اعیانِ
ثابتہ کے مباحث کے فوراً بعد اس مسئلے پر بھی ایک الگ باب قائم کر کے گفتگو
کر لی جائے۔ اس سلسلے میں ابنِ عربی کا موقف بیان کرنے سے پہلے ہم تمہید کے
طور پر نہایت اختصار کے ساتھ اولاً تو یہ دیکھیں گے کہ لغت میں قضا و قدر کے کیا
معنی ہیں اور پھر اسلامی فلسفے کی دوسری شاخوں میں اس کی تعریف تلاش کریں گے تاکہ
اس مسئلے کی پوری وضاحت ہو جائے۔ یہ طریقہ ابنِ عربی کے تصور کو سمجھنے کے لیے مفید
ہوگا۔ ———

قضا کے معانی

قرآن مجید اور لغت کی کتابوں میں قضا کا لفظ مختلف معنوں
میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً قرآن میں یہ امر کے معنی میں آیا ہے:
"وقضیٰ ربك ان لا تعبدوا الا ایاہ"[۱] یعنی تیرے رب نے حکم کر دیا ہے
کہ اس کے علاوہ کسی کی عبادت مت کر، کہیں فیصلہ کرنے کے معنی میں، جیسے
"فاقض ما انت قاض"[۲] یعنی کر گزر جو کچھ تو کرنے والا ہے، کہیں خلق اور اتمام کے
معنی میں جیسے "فقضٰھن سبع سمٰوٰت فی یومین"[۳] یعنی پس اُنھیں کر
دیا سات آسمان دو دن میں اور کہیں خبر دینے کے مفہوم میں جیسے "وقضینا الیٰ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین ولتعلن علوا
کبیرا[۵]" یعنی صاف کہہ سنایا ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں کہ تم خرابی …
ملک میں دو بار اور سرکشی کرو گے بڑی سرکشی ——

اہل شریعت کی اصطلاح میں قضا لڑائی جھگڑا ختم کرنے …
کرنے وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے۔ اشاعرہ کے یہاں قضا اللہ تعالیٰ …
ارادۂ ازلی سے عبارت ہے جس نے اشیاء کے ساتھ تعلق پیدا کیا ہے …
فلاسفہ اسے عنایتِ ازلی سمجھتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کا علم موجودات جو …
مبدءِ فیضان ہے[۶] —— نصیر الدین طوسی کی نظر میں قضاء عالمِ عقلی …
تمام موجودات کے اجمالی اور ابداعی وجود اور اجتماع سے عبارت ہے …
قدر انھیں موجودات کی شرائط کے حصول کے بعد اُن کے فی الخارج وجود …
عبارت ہے جو تفصیل بھی رکھتا ہے اور ترتیب بھی[۷] ——

حدیثِ اصبغ بن نباتہ[۸] میں امیر المومنین حضرت علی بن ابی طالب …
قضاء وقدر کو اللہ کا امر اور حکم جانا ہے اور اِسے کافی شرح و بسط کے ساتھ
بیان فرمایا ہے۔ اس طرح قضا و قدر اور وعدہ و وعید، ثواب و عقاب اور
امر و نہی کے درمیان کامل مطابقت اور یکجائی پیدا ہو گئی[۸]

قدر کے معانی لغت میں دال کے سکون کے ساتھ قدر کے معنی ہیں اندازہ، مقدار جب کہ دال پر زبر کے ساتھ اس کا مطلب ہے حکم،
امر اور حصہ یعنی تقدیر[۹] —— قرآن مجید میں یہ لفظ کہیں خلق اور کہیں بیان
اور خبر کے معنی میں وارد ہوا ہے مثلاً:- "وقدر فیھا اقواتھا[۱۰]" یعنی ہم نے اس
میں تمہارے لیے خوراکیں پیدا کیں" فانجیناہ واھلہ الا امراتہ قدرنا
ھا من الغابرین[۱۱]" یعنی پھر بچا دیا ہم نے اُن کو اور اُس کے گھر والوں کو
سوائے اُس کی بیوی کے۔ کیونکہ ہم نے خبر دے دی تھی کہ وہ پیچھے رہ جانے والوں
میں سے ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں قدر کا استعمال واجب اور لازم کرنے کے

… جیسے "نحن قدرنا بینکم الموت[۱۲]" یعنی ہم نے ہی تمہارے
… ٹھہرا رکھا ہے —— فلاسفہ اور بعض متکلمین کے نزدیک قدر
… [تم]ام موجودات کے مفصل اور مرتب یعنی یکے بعد دیگرے وجود[۱۳]
… [جب]کہ قضاء عالمِ عقلی میں موجودات کے مجموعی اور اجمالی وجود
… —— کبھی بندے کی قدرت فعل پر بھی قدر کا اطلاق کیا
… [قدر]یہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ بندوں کے افعال کی نسبت قدرتِ الٰہی
… [کی] بجائے خود بندوں کی قدرت کی طرف کرتے ہیں[۱۴]

… **کے یہاں قضاء کا مفہوم** ابن عربی اور ان کے پیرو قضا کو اشیاء کے بارے میں خداوند تعالیٰ کے اس
… عبارت جانتے ہیں جس کا وقوع غیب میں اعیانِ ثابتہ کے احکام
… اللہ تعالیٰ کے علم کے تحت ہے اور ان احکام و احوال کے
… پیشتر ہو چکا ہے۔ مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام اعیانِ ثابتہ کے احوال
… ہے۔ یہ احوال و احکام ازل سے اعیانِ ثابتہ میں سمائے ہوئے
… اُن سے جُدا نہیں ہوں گے۔ وہ ان کے وجود خارجی سے قبل ہی
… اقتضاء ان پر حاکم ہے۔ یہ حکم کیا ہے؟ خارجی اشیاء اور
… کے بارے میں قضائے الٰہی[۱۵]!

… گفتگو سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کے عقیدے میں قضاء حکم سے
… نیز حکم اُس کے علم کا مقتضاء ہے اور علم بھی تابع معلوم ہے؛
… درست ہوگا کہ قضائے الٰہی معلوماتِ الٰہیہ یعنی اعیانِ ثابتہ کے احکام
… [اقت]ضاء ہے اور ان کے تابع —— فصوص میں یہی بات اس طرح
… ہے:- اعلم ان القضاء حکم اللہ فی الاشیاء علی
… المعلومات مما ھی علیہ فی نفسھا ...... فما حکم القضاء
… الاشیاء الا بھا[۱۶] —— یعنی قضاء کا مطلب ہے خداوند تعالیٰ کا اشیاء

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میں حکم کرنا اور اشیاء میں اللہ کا حکم کرنا اُس حدِ علم پر ہے جو اش[illegible]
اُن کے حالات سے متعلق ہے کیونکہ حکم "محکوم بہ" اور "محکوم علیہ" اور [illegible]
استعداد کے علم کا مقتضی اور اس کے تابع ہے . اور پھر یہ بھی [illegible]
کی ذات اور اُن کے احوال کے مطابق ہے یعنی اُن کے تابع [illegible]
کا اشیاء پر حکم کرنا خود اشیاء کا اقتضا ہے کیونکہ وہ اشیاء کے [illegible]
نہیں کرتا تاوقتیکہ خود اُن کا اقتضاء نہ ہو ـــــ قیصری کی [illegible]
نکتے کو یُوں سمجھنا چاہیئے کہ فقط واحدیت اور الوہیت کے مرتبے [illegible]
اعیان اور اُن کے احوال و استعداد کے تابع ہے کیونکہ یہاں [illegible]
معلوم کے بیچ ایک نوع کی مغائرت متصوّر ہے ، تاہم مرتبۂ احدیت میں [illegible]
معلوم ایک ہی چیز ہیں یہاں کسی طرح کی مغائرت ہی فرض نہیں کی جا سکتی ، تابعیت [illegible]

ابنِ عربی کے یہاں قدر کا مفہوم

قدر کا مطلب ہے اعیان [illegible]
کا وقت معیّن کرنا اور اُن [illegible]
ایک کو کسی معلوم زمانے ، کسی مقرر شدہ وقت اور کسی خاص سبب [illegible]
متعلق کرنا ـ شیخ اکبر کا عقیدہ یہ ہے کہ قضا میں وقت کا تعیّن نہیں [illegible]
قدر میں ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا اور ابنِ عربی کے ایک معتبر شارح [illegible]
نے اِس مسئلے کو اِس طرح کھولا ہے کہ قدر اعیان کے احوال کی [illegible]
کے اندر تعیین کا نام ہے جن میں تقدّم یا تاخّر نہیں پایا جاتا اور [illegible]
مقرر شدہ سبب یا اسباب کے ساتھ متعلّق ہیں جو اُن سے تجاوز [illegible]
نہیں کرتے ـ بالفاظِ دیگر قدر ، قضا کی تفصیل ہے اور ما قضیٰ کی تقدیر [illegible]
کے مطابق جن میں نہ کمی ہے نہ زیادتی [۲۱۸] ـــــ

ہم بتا چکے ہیں کہ ابنِ عربی کے نزدیک قضاء تابعِ معلوم ہے [illegible]
باب میں بھی اُن کا یہی عقیدہ ہے کہ قدر بھی معلوم یعنی اعیان کے اقتضا [illegible]
استعداد کے تابع ہے ـ جیسا کہ اُوپر کہا جا چکا ہے کہ قدر وقتِ معیّنہ کے [illegible]

[illegible] کی توقیت اور تعین ہے لیکن یہ توقیت اور تعین بھی فی الحقیقت
[illegible] اقتضاء ہے کیونکہ اعیان اپنی اپنی استعداد کے حساب سے
[illegible] کے طالب ہیں ـ اس بات کی روشنی میں یہ کہنا درست ہوگا کہ قضا
[illegible] معلومات اور مقدّرات یعنی اعیان کی استعداد کے تابع ہے .

[illegible] قدر

سرّ القدر [۲۱۹] جسے ابنِ عربی کبھی سرّ الاخلاص بھی کہتے ہیں [۲۲۰] ، سے
مُراد ہے اعیانِ ثابتہ اور اُن کی قابلیت ، استعداد ،
[illegible] کی ذات میں منقّش نقوش ـــــ جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ
[illegible] نہیں ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں سے کوئی عین بالذّات ، یا بالصّفت ،
[illegible] ہستی میں ظاہر ہو جائے ؛ البتہ اُس کی ذاتی استعداد ، قابلیت اور خصوصیت
[illegible] ظہور ممکن ہے [۲۲۱] ـ

[illegible] القدر

سرّ القدر کا علم جسے ابنِ عربی بجا طور پر سب سے بڑے علوم میں
گنتے ہیں جو انسان کو ہستی کے عظیم راز سے آگاہ کرتا ہے ، یہ
[illegible] اعیان ، علم ازلی میں اُن اعیان کے احوال ، استعداد اور آثار
[illegible] میں ان کے ظہور اور وجود کی کیفیت اور حق و خلق کے بیچ حقیقی ربط
[illegible] کہ علم سرّ القدر اس نظامِ ہستی کے علم کا خلاصہ ہے جسے ہم عالم
[illegible] ـــــ پس اس علم کا حامل ہستی کے اسرار سے واقف اور رشتوں کے
[illegible] سے باخبر ہوتا ہے اور اچھی طرح جانتا ہے کہ ہر موجود کے لیے ایک
[illegible] ہے جسے وہ خواہ نخواہ طے کرتا ہے اور اُس قانونِ ہستی اور سرّ القدر کی
[illegible] ہے جو وجود کی ہر سطح پر حاکم ہے ـــــ
[illegible] علم سرّ القدر اعیانِ ثابتہ کے آثار ، کائنات کے اسرار اور بنی نوعِ آدم
[illegible] کا علم ہے ؛ لہٰذا اس کا عالم سراسر آرام و آسائش میں بھی ہوتا ہے ،
[illegible] لطیف اور دُکھ سے بھی دوچار رہتا ہے ؛ گویا سرّ القدر کا علم فی الواقع
[illegible] کا عطا کنندہ ہے ، جیسا کہ فصوص میں آیا ہے : ـ فالعلم به

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

یعطی الرّاحة الکلیّة للعالِم به ویعطی العذاب الا
ایضاً فهو یعطی النقیضین[22]" ـــــ ابنِ عربی کے معتبر شار
عبدالرزاق کاشانی اور داؤد قیصری کے مطابق اِس عبارت کی
سرّ القدر کا عالم اس کی برکت سے بخوبی جانتا ہے کہ حق تعالیٰ
میں اس کی ذات کے مقتضائے کے سوا کوئی حکم نہیں کیا ہے، اور
معلوم ہے کہ ذات کسی بھی حال میں اپنے مقتضا سے رُوگردانی
مقتضائے ذات میں ہرگز کوئی تغیّر و تبدّل واقع نہیں ہوتا، لہٰذا
جانتا ہے کہ وہ ہر اُس کمال تک یقیناً پہنچے گا جو اُس کی حقیقت کا
اپنے عینِ ثابت کا مطلوبہ رزق خواہ صوری ہو یا معنوی ضرور
گا ـــ نتیجتاً وہ طلب، تلاش اور کاوش وغیرہ کے جھنجٹ اور
نہیں ہوتا، اور اگر سرّ القدر ہی میں اُس کے لیے طلب اور
چکی ہو تو وہ اس میں بھی بخوبی اور بآسانی بسر کرتا ہے لیکن خود کو
ڈالتا، اِسی لیے وہ ہر حال میں اضطراب اور پریشانی سے الگ بالکل
آرام میں رہتا ہے ـــ مگر دوسری طرف سرّ القدر کو جاننے والا اپنے
سے دردناک مصیبت اور عذاب سے بھی دوچار ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ
اُس کی ذات ایسے امور کا بھی تقاضا کرتی ہے جو اُس کے نفس پر شاق
تنگدستی، بیماری، جہالت، نادانی، حماقت وغیرہ ـــ جب کہ اس
میں وہ دوسروں کو دیکھتا ہے کہ دولت، صحت اور دنیا و آخرت کی لذ
پہنچنے کی پوری استعداد رکھتے ہیں۔ اس پر مزید یہ کہ وہ اچھی طرح جا
تکلیفوں اور مصیبتوں سے کوئی مفر بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ سب خود
کا مقتضا ہے اور مقتضائے ذات زائل نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس صورت
وہ اندوہ و حسرت کا شکار اور سخت عذاب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ پس
نکلا کہ سرّ القدر کا علم نقیضین یعنی ضدّین کا عطا کنندہ ہے[23] ـــ

عربی کے خیال میں اکثر اہلِ عالم سرّ القدر کے علم سے بے بہرہ ہیں، حتیٰ کہ
رسالت کی جہت سے اس کی آگاہی نہیں رکھتے[24] اور یہ علم طریقِ وحی
نہیں پہنچا ہے ـــ وحی کے ذریعے انبیاء کو جو علم حاصل ہوا ہے
قدر ہے جتنا معاش اور معاد کے امور میں اُن کی اُمتوں کے لیے ضروری
سے کم نہ اس سے زیادہ ـــ اور ان اُمور میں اُمتوں کو سرّ القدر
ضرورت نہیں ہوتی ـــ اس کے علاوہ اگر انبیاء و مرسلین
وسیلے سے سرّ القدر کے عالم اور اُس کے نتیجے میں اعیانِ ثابتہ کے
احکام اور بندوں کے غیر متغیّر احوال و افعال اور اُن کی حتماً مقرر شدہ
آگاہ کر دیئے جاتے تو حضراتِ انبیاء کی دعوت میں خرابی اور اُن کے
میں فتور پیدا ہو جاتا۔ ظاہر ہے کہ جب اُنھیں یہ معلوم ہو جاتا کہ انسانوں
افعال خود ان کے اعیانِ ثابتہ کا مقتضا ہیں جن میں ہرگز کوئی تغیّر
واقع نہیں ہو سکتا تو ان کا کام بے معنی اور بے مصرف ہو جاتا، کیونکہ
نبوّت اور رحمت، رسالت کا خاصّہ ہے اور اس کا لازمی تقاضا ـــ
کا وہ طائفہ جو سفرِ ثانی[25] میں قائم، معرفت میں یگانہ، علم میں راسخ اور
سے بہت بڑھ کر عالم اور کامل ہے؛ نیز انبیائے مرسلین اپنی ولایت
سے اِس بھید سے واقف ہیں اور انسانوں کے گذشتہ و آئندہ سے
سرّ القدر کا علم رکھنے والوں کے دو گروہ ہیں: ایک جماعت اِس کا اجمالی علم
یہ لوگ اہلِ برہان یا اہلِ ایمان ہیں۔ ان کا علم دلیل یا ایمان کے واسطے
ـــ جب کہ دوسری طرف کے حضرات سرّ القدر کا تفصیلی علم رکھتے
اہلِ کشف و اعیان ہیں۔ ان کا علم پہلے گروہ کے مقابلے میں اکمل اور اتم
انھیں خداوند تعالیٰ کے علمِ ازلی میں اعیانِ ثابتہ کے احوال و احکام
صحت اور وضاحت کے ساتھ معلوم ہیں اور وہ ان احکام و احوال کی
پوری اطلاع رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کو اپنی ذات کا جو علم حاصل ہے وہ فی الواقع

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ان کے بارے میں خدا کے علم کے مانند ہے، کیونکہ ہر دو علم کا ماخذ ایک [illegible]
ان کے اعیانِ ثابتہ جو علمِ الٰہی میں ہیں اور خود انھیں بھی معلوم ہیں [illegible]
طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ان حضرات کا علم کشفی اور عیانی ہے، اس [illegible]
کیفیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعیانِ ثابتہ اور اعیان کے احوال [illegible]
صورتوں کو لاانتہا تک ان پر منکشف کر دیتا ہے اور یہ لوگ اپنے اعیان [illegible]
کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اُن لوازم اور احوال سے آگاہ ہوتے ہیں جو [illegible]
مراتب اور مقامات میں اعیان کو لاحق ہوتے ہیں ـــ اگر کسی کا عینِ ثابت [illegible]
کے عین کی طرح اسمِ جامع[27] الٰہی کا مظہر ہو تو وہ اپنے عین کے علم کے [illegible]
تمام اعیان سے بھی باخبر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا عین سارے اعیان [illegible]
احاطہ کیے ہوئے ہے جیسے اسمِ جامع تمام اسماء کو محیط ہے ـــ اور اگر
عینِ ثابت اسمِ جامع کے عین میں سمایا ہوا نہیں ہے بلکہ اس سے کسی طرح
نزدیکی رکھتا ہے تو وہ شخصِ عارف اس قربت کی کمی بیشی کے حساب سے [illegible]
اعیان کے احوال و لوازم کی خبر پاتا ہے ـــ لیکن اگر یہ بھی نہیں ہے [illegible]
کا عین دوسرے اعیانِ ثابتہ سے بالکل الگ تھلگ ہے تو اسے [illegible]
اپنے ہی عین کے احوال کا پتہ ہوگا، دوسرے اعیان اور اُن کے احوال [illegible]
کے دائرۂ علم سے باہر رہیں گے[28] ـــ

سرِّ القدر ہی کے سبب سے حق تعالیٰ نے خود کو غضب اور رضا سے موصوف کیا ہے

مقصد یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا [illegible]
اور رضا دونوں اس کے [illegible]
پر مبنی ہیں ـــ جب خدا [illegible]
اپنے بندوں میں ایسی کامل استعداد دیکھتا ہے کہ رحمت و رأفت کی مقتضی [illegible]
علمی کمالات کا سبب اور سعادتِ دارین کا باعث ہے تو خوش ہوتا ہے [illegible]
رضا کی صفت ظہور کرتی ہے مگر جب وہ بندوں میں استعداد کی کمی اور [illegible]
رحمت، کمال اور سعادت کے لیے ان کی عدمِ قابلیت اور نافع علم و عمل کے [illegible]

[illegible] تعالیٰ ملاحظہ فرماتا ہے تو ناراض ہوتا ہے، اس طرح اس کی صفتِ
[illegible] ظاہر ہوتی ہے ـــ
اس بات کو دوسرے انداز میں یوں سمجھیے کہ اللہ تعالیٰ اعیانِ ثابتہ کا علم
[illegible] وہ ان کے نقص و کمال اور کفر و ایمان کو جانتا ہے۔ ایمان اور
[illegible] کا تقاضا ہے کہ ان کے عین پر لطف و رضا کی تجلی کی جائے، سو
[illegible] ایسا ہی کرتا ہے۔ جب کہ عینِ کافر قہر و غضب کا طالب ہے سو
[illegible] تعالیٰ ان پر ایسی ہی تجلی فرماتا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بھی یہ کہنا درست
[illegible] ہوا کہ سرِّ القدر کا علم رضا و غضب کے ساتھ حق تعالیٰ کے اتصاف
[illegible] ہے[29] ـــ

[illegible] القدر کی وجہ سے اسمائے الٰہیہ باہم متقابل ہوتے ہیں

کیونکہ حق تعالیٰ اپنی ذات
کا بالذات عالم ہے اور
[illegible] ذات سے اُس کی نسبتوں اور کمالات یعنی اسماء و صفات کا علم خود بخود
[illegible] ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ رضا اور غضب بھی نسبت اور صفت ہی ہیں؛ لہٰذا
[illegible] تعالیٰ کا علمِ ذات ان کی پیدائش کا باعث ہے جس کے اثر سے اسمائے جمال و
[illegible] متحقق ہوتے ہیں اور نتیجتاً جنت اور دوزخ کا ظہور ہوتا ہے۔ پس یہ درست
[illegible] اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم فی المعنی وہی علم القدر ہے جو
[illegible] کے اسماء کے مابین واقع تقابل کی پیدائش کا سبب بنا اور اسمائے متقابل کے
[illegible] ظہور کا باعث ـــ یہاں تک پہنچ کر یہ بات بھی ٹھیک نکلی کہ قوت، عظمت
اور ہمہ گیری کے باب میں کوئی چیز سرِّ القدر کی حقیقت سے بڑھ کر نہیں ہو سکتی،
کیونکہ اس کا حکم عام ہے اور جس طرح یہ خلق میں حاکم اور مستحکم ہے، اسی طرح
حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات کے دائرے میں بھی اُس کا حکم اس
بات سے ثابت ہے کہ حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات بھی ایک خاص
معنی میں اعیانِ ثابتہ کے تابع ہیں، یعنی وہ حقیقتِ سرّ القدر کے مطالبے پر ہر عین کے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

بارے میں اُس کی اِستعداد اور قابلیت کے مطابق حکم کرتا ہے۔ بنا بر [illegible]
کی حقیقت جس طرح کہ خلق اور وجودِ مفید میں حاکم ہے کہ کسی مخلوق کو اس [illegible]
مفر نہیں، اِسی طرح حق اور وجودِ مطلق پر بھی حاکم ہے، یعنی حق تعالیٰ [illegible]
کے مقتضا۔ اور سرِّ القدر کی حقیقت کے مطابق ہی امر کرتا ہے[30]

کُفر و ایمان اور طاعت و عصیان انسان کی ذات کا اقتضا ہے

جو کچھ بیان کیا گیا اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہر انسان پیدائشی طور پر کا [illegible]
گناہ گار یا فرماں بردار اور بدکار یا نیکوکار ہوتا ہے اور یہ کُفر و ایمان [illegible]
طاعت و عصیان ہر آدمی کا ذاتی خاصّہ ہے اور اِس کے عینِ ثابت [illegible]
ابنِ عربی نے اِس امر کو اپنی مختلف کتابوں اور رسالوں میں صراحت [illegible]
بیان کیا ہے۔ مثلاً فصوص الحکم میں تحریر کرتے ہیں: "فمن کان [illegible]
فی ثبوت عینه وحال عدمه ظهر بتلك الصّورة فی حال [illegible]
وقد علم الله ذالك منه انّه هكذا يكون فلذالك [illegible]
وهو اعلم بالمهتدین[31] فلما قال مثل هذا قال ایضا [illegible][32]
القول لدیّ[33]" — یعنی جو شخص اپنے ثبوتِ عینی اور حالت عدم [illegible]
مومن تھا، اپنے وجودِ خارجی میں بھی اسی صورت میں ظاہر ہوگا۔ بے شک [illegible]
اس کے ایمان کا اُس وقت سے علم رکھتا ہے جب وہ شخص ابھی عدم کی حالت
میں تھا اور خدا یہ بھی جانتا تھا کہ وجودِ خارجی حاصل کر کے بھی یہ آدمی مومن ہی
رہے گا، اُس نے اسی جہت سے فرمایا ہے: "اور وہ ہدایت پانے والوں
کو خُوب جانتا ہے" اور اِسی مضمون کو ایک آیت میں یُوں تمام کیا ہے کہ میرے
پاس بات بدلتی نہیں ہے، یعنی بعض کے کُفر اور بعض کے ایمان کا امر اٹل ہے۔
قیصری نے اِس عبارت کی شرح میں یہ کلام کیا ہے کہ امرِ خداوندی کی دو قسمیں
ہیں: ایک تو وہ قسم ہے جس میں ممکن ہی نہیں ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں سے کوئی

[illegible] اُس کی تعمیل سے روگردانی کرے وہ امرِ تکوینی ہے جس کا امر امتثال ممتنع
[illegible] — تاہم امر کی دوسری قسم یعنی امرِ تکلیفی کا عدم امتثال ممکن ہے۔
[illegible] ہے کہ اعیان میں سے کوئی عین اس امر کی تعمیل میں پیچھے رہ جائے[34]۔
قیصری کی مذکورہ تشریح، ابنِ عربیؒ کی بعض عبارات اور اُن کے دیگر شارحین
کے اقوال کے مطابق یہ نظر آتا ہے کہ ابنِ عربی قرآنِ مجید سے الہامی استناد
[illegible] ہوئے ایک اعتبار سے امر کی دو قسمیں کرتے ہیں: امرِ تکوینی اور امرِ تکلیفی۔
[illegible] تکوینی، جس کی طرف کُن[35] کا لفظ اِشارہ کرتا ہے اور شیخ اکبر اور اُن کے شارحین
[illegible] ارادہٴ خداوندی اور مشیّتِ الٰہیہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں، جس شئے سے بھی
[illegible] ہوتا ہے اُسے موجود کر دیتا ہے اور یہ تعلّق علمِ الٰہیّہ یعنی حالتِ ثبوت میں
[illegible] ہوا ہے۔ اِسی لیے یہ امر خود اعیانِ ثابتہ کا مطلوب اور مسئول ہے، لہٰذا
اِس کی خلاف ورزی کسی بھی طرح ممکن نہیں۔ دارِ ہستی میں جو کچھ ہے اِسی امر کے
[illegible] فرمان ہے، خیر ہو کہ شر، طاعت ہو کہ معصیت، ایمان ہو کہ کفر، ہر چیز
[illegible] طور پر خداوند تعالیٰ کی مشیّت اور اِرادے کو نافذ کر رہی ہے لیکن امرِ تکلیفی
[illegible] سماوی میں مختلف الفاظ کے ساتھ اللہ کے رسُولوں کے ذریعے سے لوگوں تک
[illegible] ہے، اس کی تعمیل بھی ممکن ہے اور عدمِ تعمیل بھی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اپنے اپنے
اعیانِ ثابتہ کی استعداد اور اقتضاء کے مطابق بعض لوگ اس کی اطاعت کریں اور
بعض اس کی مخالفت — البتہ یہ بات مسلّم ہے کہ امرِ تکلیفی کی اطاعت باعثِ
ثواب اور لائقِ تعریف ہے جب کہ اس کی مخالفت معصیت ہے اور مذموم۔
تاہم امرِ تکوینی کی تعمیل اور عدمِ تعمیل دونوں امرِ تکوینی کے تحت ہیں اور اس کے
مطابق[36] —

چونکہ ہر انسان کا کفر و ایمان، سعادت و شقاوت اور طاعت و عصیان علم
الٰہیہ میں ازل سے طے شدہ ہے اور اس کی ذات میں شامل ہے، لہٰذا یہ دیکھتے
ہوئے کہ ذاتی امور میں تغیّر اور قضا و قدر میں تبدّل ممکن نہیں ہے، یہ خیال

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

پیدا ہوتا ہے کہ خداوند سبحانہٗ نے کافروں پر ظلم کیا ہے اور اُنھیں اس چیز کا مکلف بنایا
ہے جو اُن کی طاقت سے باہر ہے اور اللہ تعالیٰ اُن سے وہ شے طلب کر رہا ہے
جو اُن کی ذات اور ذاتیات سے موافقت نہیں رکھتی —— ۔ تاہم ابنِ عربی اور
اُن کے مقلدین نے اس خیال کو رَدّ کیا ہے ۔ اُن کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ
خداوند تعالیٰ کوئی ظالم اور خود غرض حاکم یا جابر اور مطلق العنان بادشاہ ہے
جو اعیانِ ثابتہ کی استعداد، طلب، اقتضاء اور سوال کو یکسر نظر انداز کر کے
ان کے بارے میں جو چاہتا ہے حکم جاری کر دیتا ہے، بلکہ اس کے برعکس صحیح
صورتِ حال یہ ہے کہ اعیان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ہر حکم خود اُن کی استعداد،
طلب، سوال اور تقاضے کے مطابق ہوتا ہے —— چنانچہ خدا کی جانب سے
کفّار پر کوئی ظلم نہیں ہوا، اور ان کے تقاضے کے خلاف اُن پر کوئی چیز بار نہیں
کی گئی، اسی لیے اس جہت سے نہ تو اللہ تعالیٰ سے شکایت ٹھیک ہے اور نہ
اُس کی ستائش، کیونکہ شکوہ و ثنا، دونوں اس جہت یعنی کفر و ایمان اور طاعت و
عصیان کی جہت سے خود انہی کی طرف راجع ہیں —— اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا
تو افاضۂ وجود کی جہت سے ہے کہ اُس نے اعیانِ ثابتہ کو اُن کی اپنی استعداد
اور قابلیت کے مطابق ہستی کی خلعت پہنائی ہے —— پس یہ عقیدہ بالکل
درست ہے کہ اللہ تعالیٰ عادل ہے، اُس نے اپنے بندوں پر کوئی ظلم نہیں
کیا۔ بندوں پر جو ظلم ٹوٹتا ہے خود اُنھیں کی طرف سے ٹوٹتا ہے، یعنی یہ ان کی
ذات کا تقاضا ہے جو اُن کے کفر و عصیان اور ظلم و شقاوت کا سبب بنتا ہے۔
شیخ اکبر اللہ تعالیٰ کے عدل کو اخلاقی مفہوم کی بجائے فلسفیانہ معنی میں استعمال
کرتے ہیں، یعنی اعیانِ ثابتہ کے اقتضاء کے مطابق افاضۂ وجود کی طرف میلان۔
اگر عدل کا کوئی اخلاقی مفہوم مقصودِ نظر ہو تو وہ عدل سلبی یا عدلِ معطّل یعنی عدمِ ظلم
ہوگا، کیونکہ حقیقی عدل ایک ارادی عمل ہے اور کسی ایسی ذات کی صفت ہے جو
عدل پر بھی قادر ہو اور ظلم پر بھی —— چونکہ ابنِ عربی ارادۂ خداوندی کو اقتضائے اعیان

کے تابع سمجھتے ہیں اس لیے اُن کے نزدیک اپنے متعارف اور متداول معنی میں ارادے
کا خدا کے ساتھ کوئی نسبت حاصل نہیں ہے —— صحیح بات یہ ہے کہ خدا نے
اپنے بندے کا خمیر کفر سے نہیں اُٹھایا کیونکہ اس طرح اُس سے ایمان کا مطالبہ
کرنا صاف ظلم ہوگا، بلکہ یہ تو خود بندے کا عینِ ثابت یا اُس کی طبیعتِ وجود ہے
جو اس کے کفر کا تقاضا کرتی ہے —— اسی طرح خداوند تعالیٰ نے بندے کی
سرشت کو ایک کفر ہی نہیں بلکہ ایمان سے بھی آمیخت نہیں کیا، لہٰذا اگر بندے
پر کوئی ظلم ہوتا ہے تو ظالم خود بندہ ہی ہے اور اگر عدل ہوتا ہے تو عادل بھی وہ
خود ہے۔ اللہ تعالیٰ تو بس وجود عطا کرتا ہے اور وہ بھی بندوں کے اعیانِ ثابتہ کی
استعداد اور تقاضے کے مطابق —— چنانچہ جیسا کہ اس گفتگو کے آغاز میں
عرض کیا گیا کہ اللہ کا عدل ایک فلسفیانہ مفہوم رکھتا ہے یا پھر عدلِ سلبی یعنی
عدمِ ظلم سے عبارت ہے ——

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب

خلقِ افعال اور جبر و قدر کا مسئلہ

اسلامی فلسفے کے اہم مسائل میں ایک مسئلہ خلقِ افعال کا بھی ہے جس کے بارے پر مباحثے اور جھگڑے کھڑے ہوتے رہے ــــــ جھگڑا یہ ہے کہ انسان کے یہ افعال خود اُس کی قدرت میں ہیں اور انسان ہی اُن کا خالق ہے یا اللہ کے خلق کردہ اور اُس کے قبضۂ قدرت میں ہیں؟ اس نزاع میں دونوں فریق مانتے ہیں کہ یہ افعال بندوں ہی کے افعال ہیں، خدا کے کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا یا کھانے والا اور پینے والا یا دیکھنے والا والا انسان ہی ہے، چاہے یہ افعال اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کردہ کیوں نہ ہر فعل کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے جو اُسے قائم کرتا ہے نہ کہ اس نے اسے ایجاد کیا ہے، جیسے کہ سفید تو وہی جسم ہے جس کی بدولت قائم ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ جو اسے پیدا کرنے اور ظاہر کرنے والا ہے[2]

اس بحث میں متعدد اقوال پائے جاتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:۔

اشعری کا قول:

اشعری متکلمین کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ابداعِ مبدعات، خلقِ مخلوقات اوصاف محدثات میں یگانہ ہے ــــــ اُس کے علاوہ نہ کوئی مبدع ہے، نہ خالق اور نہ محدث۔ بنا بریں انسان کے یہ اختیاری افعال بھی جو چاہے کفر و

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ایمان کی قبیل سے ہوں خواہ طاعت و عصیان کی، خدا ہی کی قدرت
اسی کی مخلوق ہیں، انسان کے ساتھ ان کا تعلق بس کسب و اکتساب کا
ہے جیسے خلق و ایجاد سے کوئی علاقہ نہیں ـــــ یعنی بندے تو فقط
اکتساب کرتے ہیں۔ اپنے افعال کی پیدائش میں اُن کی قدرت کو کوئی دخل
ہے کیونکہ فاعلِ حقیقی تو بس خدا ہے جو قادرِ متعال اور جو چاہے سو کرے
ـــــ اس عقیدے کی بنا پر معتزلہ اور امامیہ اشاعرہ کو جبریہ کہتے ہیں
اور امامیوں کی نظر میں اشاعرہ کی جبریت جہمیہ کے مقابلے میں کم شدید
اہل جبر تو ہیں مگر متوسّط

جہمیہ کا قول :

اس فرقے کے متکلّمین انسان کے افعال کو مخلوقِ خداوند سمجھتے ہیں
انسان کے لیے کسی بھی قدرت کے قائل نہیں ہیں خواہ وہ خلق کرنے کی
ہو خواہ فعل کی قدرت ہو اور خواہ کسب کی ـــــ اشاعرہ کے برخلاف
انسان کے لیے کسب کا عقیدہ بھی نہیں رکھتی۔ یہ لوگ انسان سے ہر طرح کی
کی نفی کرتے ہیں اور اسے جمادات کی طرح سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان
کے ساتھ افعال کا انتساب ایسا ہی ہے جیسا کہ جمادات کے ساتھ
طرح کہ جمادات کو کوئی اختیار حاصل نہیں، پتھر کو حرکت دیں تو وہ
کرتا ہے، اُوپر اچھالیں تو اُوپر جاتا ہے، کنوئیں میں گرائیں تو تیزی سے گرتا ہے
ان تمام اُمور میں پتھر خود نہ تو کوئی اختیار رکھتا ہے نہ قدرت۔ انسان کو بھی اپنے
افعال کے ساتھ یہی نسبت میسّر ہے ـــــ یہ گروہ جبرِ محض کا معتقد ہے۔

معتزلہ کا قول :

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ خالق ہے اور اس کے
افعال فقط اسی کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ اس اعتقاد کی وجہ سے انھیں قدریّہ
تفویضی کہا جاتا ہے ـــــ معتزلہ کے ابتدائی علماء بندے پر خالق کا

سے گریز کرتے تھے، اس کی بجائے موجد اور مخترع کہنے پر اکتفا کیا کرتے
تھے لیکن جب جبائی اور اُس کے متبعین نے دیکھا کہ مطلب تو ان تمام الفاظ کا
ایک ہے یعنی نیست سے ہست کرنے والا، تو انھوں نے بندے کے لیے خالق
کا استعمال بھی جائز کر دیا

فلاسفہ اور امامی متکلّمین کا قول :

تمام مسلمان فلسفی اور امامی متکلّمین کے عقیدے کے مطابق انسان کا فعل بلاواسطہ
انسان کا خلق کردہ ہے مگر بالواسطہ خدا تعالیٰ کا ـــــ مشہور فلسفی اور امامی
خواجہ نصیر الدین طوسی نے حدیث "لاجبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین"
کی تفسیر کی ہے جس میں اُنھوں نے ہمارے افعال کی نسبت خود ہماری طرف
ہونے کو واجب اور ضروری بتایا ہے

ابن عربی کا قول :

باوجود دیکہ ممکن کے لیے اثباتِ قدرت کی بحث میں ابن عربی نے اشاعرہ پر
تنقید کی ہے اور اُن کے دعوے کو دلیل اور بُرہان سے خالی کہا ہے لیکن زیرِ نظر
مسئلہ میں ان کا میلان اشاعرہ ہی کی طرف دکھائی دیتا ہے ـــــ اس مبحث
سے متعلق اپنی تحریروں میں شیخ اکبر بار بار اشاعرہ کی تائید کرتے ہیں اور بالکل صاف
اور پُر زور انداز سے کہتے ہیں کہ فاعلِ حقیقی بندہ نہیں بلکہ حق تعالیٰ ہے۔ بندہ تو بس
فعل کا محلِ ظہور ہے، واقعی فاعل نہیں ـــــ یہ ٹھیک ہے کہ اس کو فعل کی
انجام دہی کے لیے ایک طرح کی قدرت حاصل ہے کیونکہ اُس قدرت کے بغیر وہ
مکلّف نہ ہوتا لیکن یہ قدرت بھی مخلوقِ خداوندی ہے۔ پس بندہ، بندے کی قدرت
اور بندے کا فعل سب کے سب اللہ کے مخلوق ہیں ـــــ
فتوحاتِ مکیہ کے پچاسویں باب میں شیخ اکبر نے اس موضوع پر گفتگو کی
ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہمارے لیے قدرت پیدا کرنے کے بعد
ہمیں مکلّف کیا، اس سے پہلے نہیں۔ یہ وہ قدرت ہے جس کا اثر ہم اپنے نفس

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

یں پاتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ اس کا بیان نہ کر پائیں، کیونکہ تحریر و تقریر اس کا
سے عاجز اور قاصر ہے۔ اگر یہ قدرت اور استطاعت نابود ہو جائے تو ہم
سے مکلّف ہی نہ رہیں اور "وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کی درخواست غلط
ہو جائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل میں بندے کو
بنایا گیا ہے۔ معتزلہ کا عقیدہ اس جہت سے تو درست ہے کہ یہ لوگ دلیلِ شرعی کی
سے بندوں کے افعال کی نسبت بندوں ہی کی طرف کرتے ہیں لیکن جب وہ ان
کو صرف اور صرف بندوں سے منسوب کرتے ہیں تو غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں
تاہم اشاعرہ شرعی اور عقلی دلیل کی بنیاد پر مذکورہ افعال کی نسبت خلقاً خدا کی طرف
کرتے ہیں اور کسباً بندے کی طرف ـــــ یہ حضرات دونوں طرف سے سیدھی
راہ پر ہیں[13] ـــــ یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلے میں ابنِ عربی معتزلہ کو غلط
اور اشاعرہ کو صحیح سمجھتے ہیں۔ یہ پوری عبارت اشاعرہ کے عقیدے کی تائید ہی
ہے ـــــ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر اُنھوں نے صراحت سے بیان کیا
ہے کہ حرکت اور تغیّر و تبدّل کا سبب حق تعالیٰ ہے، کیونکہ بندے کو اُس کے قویٰ ہی
حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قویٰ خود حق تعالیٰ کے مخلوق ہیں بلکہ ایک اعتبار سے
حق تعالیٰ کا عین ـــــ اس باب میں رسولوں کے ارشادات ہماری رہنمائی کرتے
ہیں، جیسا کہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ خداوند سبحانہ
فرماتا ہے: "فاذا تقرّبَ العبدُ الیہ تعالیٰ بالنّوافل قال اللہ تعالیٰ
فاذا احببتہٗ کنتُ سمعہ وبصرہ ویدہ"[14] ـــــ یعنی بندے نے
جب نوافل کے وسیلے سے اپنے پروردگار کا قرب ڈھونڈ لیا اور قربِ نوافل
کے مقام پر پہنچ گیا تو اُس گھڑی خدا تعالیٰ اُس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا
ہے ـــــ یہاں وہ قویٰ مذکور ہوئے ہیں جو بندے کے فعل اور حرکت کا
باعث ہیں۔ قرآن مجید کی یہ آیت بھی یہی مفہوم رکھتی ہے کہ: "واللہ خلقکم
وما تعملون"[15] ـــــ جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا بدن بذاتِ خود عامل نہیں

انسان کے قویٰ ہی ہے اور یہ قویٰ اللہ تعالیٰ کے خلق کردہ ہیں ـــــ پس
ہے جس نے بندے کے باطن میں تصرّف کیا۔ اور یہ معرفت کے
ایک بھید ہے، کم ہی لوگ اس کی خبر رکھتے ہیں، زیادہ تر تو
اس غفلت کی وجہ سے معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اپنے افعال
ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے قویٰ سے تو واقف ہیں مگر ان قویٰ کو
والے سے بے خبر[16] ـــــ فتوحات ہی میں ایک مقام پر، جہاں "مسیح"
کلام کیا گیا ہے، ابنِ عربیؒ اسی آیۂ مبارکہ سے استدلال کرتے
ہیں کہ ہمارے اعمال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں اگرچہ ایک
ہماری طرف منسوب ہیں[17] ـــــ اسی طرح ایک جگہ صاحبانِ اختصاص
مقامات بیان کرتے ہوئے شیخِ اکبر کسب پر گفتگو کرتے ہیں اور اس کی
بیان کرتے ہیں: "کسی خاص فعل کے ساتھ وجودِ ممکن کا ارادہ متعلق
اس تعلق کے قائم ہو جانے کی صورت میں قدرتِ الٰہیہ اس فعل کو
لاتی ہے اور اسے ممکن کے لیے کسب کا نام دیا جاتا ہے[18] ـــــ جیسا کہ
کسب کی یہ تعریف وہی ہے جو اشاعرہ کرتے ہیں اور ابنِ عربی کی
سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسب کے عقیدے کو صحیح اور درست
اور اسے اہل اللہ کا عقیدہ بتاتے ہیں ـــــ"
عبارات کے علاوہ بھی ابنِ عربی کی کتابوں میں مختلف مواقع پر اسی طرح کے
اقوال نظر آتے ہیں جو کسب و خلق کے مسئلے میں اشاعرہ کی طرف اُن کے میلان
کو ظاہر کرتے ہیں[19] ـــــ لیکن اس کے باوجود یہ نکتہ پیشِ نگاہ رہنا چاہیے کہ ابنِ عربی
اہلِ معرفت کے تقاضوں کے بموجب اس مسئلے میں اشاعرہ سے زیادہ افراط
کرتے ہیں، مثلاً وہ اشاعرہ کے برخلاف انسان سے قدرت کی کھلم کھلا نفی
اور مخلوق کو محض پتلیاں سمجھتے ہیں جو آلات سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہیں جیسا کہ
بیان کرتے ہیں: "جیسے کہ پتلیوں کے تماشے میں جب پتلیاں ہلتی جلتی نظر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

آتی ہیں تو ناسمجھ بچّے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہلنا اور بولنا خود پُتلیوں کا عمل
اس تماشے میں مگن رہتے ہیں اور ان حرکتوں اور آوازوں سے محظوظ
حقیقت یہ نہیں ہے۔ دانا اور عاقل لوگ بخوبی بوجھ لیتے ہیں کہ
ہے اور پتلیاں محض آلات ــــــ اگرچہ غافل اور بےخبر لوگ
انسانوں کو فاعل اور محرک سمجھتے ہیں لیکن حق تعالیٰ کا علم رکھنے والے
جانتے ہیں کہ فی الواقع تو فاعل اور محرک خداوند تعالیٰ ہی ہے اور
اُس کے فعل کے آلات کی سی ہے۔ اس کے علاوہ جاننے والے
کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تماشا اس لیے ترتیب دیا ہے کہ لوگ اس نکتے کو
جائیں کہ یہ عالم خدا کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو پُتلیوں کی حرکت
ساتھ [۱۲] ــــــ ظاہر ہے کہ خلق سے قدرت کی نفی اور خالق کی طرف
کے استناد میں اشاعرہ نے اس قدر اصرار نہیں کیا اور نہ ایسی شدت
دکھائی۔ حق یہ ہے کہ اس مسئلے میں ابنِ عربی کا عقیدہ اشاعرہ کے مقابلے میں جبریت
رکھتا ہے۔

جبر و اختیار

جبر و اختیار کا مسئلہ جس پر جبر و تفویض اور جبر و قدر کے عنوان
گفتگو ہو چکی ہے، حکمتِ اسلامی کے اُن بڑے مسائل میں سے ایک
پیچیدہ اور مشکل ہیں ــــــ یہ مسئلہ ہر زمانے کے اہلِ فکر و عقل کی توجہ
رہا۔ ہر دور میں اس پر بہت فکر کی گئی، اس کے بارے میں باتیں کی گئیں
اور رسالے لکھے گئے۔ اہلِ فن اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایجاز و اختصار
کے باوجود یہ مسئلہ پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے ــــــ فی الحال ہم بھی
میں نہیں ہیں کہ اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے اور اس مسئلے میں
اور دلائل کی چھان پھٹک کی جائے۔ یہ کام اس کتاب کی سمائی سے باہر
اس مسئلے میں اجمالاً ہی سہی [illegible]

اختیار کے بحث کے بارے میں نہایت اختصار کے ساتھ کچھ
تحریر کریں گے تاکہ پڑھنے والوں کو اس مسئلے کی کچی پکی واقفیت
و قدر کے بارے میں اُن کے ذہنوں میں ایک دھندلا اور مبہم سا
پیدا ہو جائے جو اس مسئلے میں ابنِ عربی کے خیالات کی تفہیم

ــــــ

کا لفظ زیادہ تر ان معانی میں آتا ہے: ٹوٹی ہوئی چیز کو پھر سے
کے ٹکڑوں کو پہلے کی طرح ملا کر باندھنا، توڑ کا جوڑ، کسی کی حالت
کسی کام پر لگانا اور اچھے بُرے کام کو اللہ کی طرف سے سمجھنا [۱۴] ای
معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے چند یہ ہیں: انتخاب کرنا،
چیز پر ترجیح اور فوقیت دینا اور اپنی مرضی سے کوئی چیز

ــــــ

کی اصطلاح میں جبر کا مطلب ہے انسان کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ
جبر کا یہ مفہوم قدر اور تفویض کے برعکس ہے۔ قدر انسان کے فعل
انسان کی اپنی قدرت کی طرف کرنے کو کہتے ہیں اور تفویض اس
دلالت کرتی ہے کہ خدا نے انسان کو فعل کی قدرت عطا کی ہے اور
افعال کا معاملہ خود اسی کو سونپ دیا ہے۔ اس مسئلے کو زیادہ وضاحت
بیان کیا جا سکتا ہے کہ جبر کا عقیدہ بندوں کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے
قدر غلو اور افراط کا شکار ہے کہ اس کے نتیجے میں بندوں سے فعل، قدرت
اختیار کی بالکل نفی ہو جاتی ہے اور ان کے ساتھ خود ان کے افعال کی
اتنی ہی رہ جاتی ہے جتنی کہ جمادات اور اُن کے افعال کے بیچ
ہے یعنی محض مجازی اور اعتباری ــــــ دوسری طرف قدر و تفویض
خیال ہے۔ یہاں بھی افراط اپنی حد کو پہنچی ہوئی ہے ــــــ اس عقیدے
سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بندہ بلاشرکتِ غیرے اپنے افعال کا خالق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہے اور اس معاملے میں خدا کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے ــــــ

اسلام کے کلامی اسکولوں میں معتزلہ قدری، جہمیہ خالص جبری اور [illegible]
جبری ہیں[23] جب کہ امامیہ "امر بین الامرین" کے قائل ہیں یعض [illegible]
عقیدہ رکھتے تھے جس کا انھوں نے برملا اظہار بھی کیا[24] ــــــ [illegible]
بے روک انتخاب کے متوازی بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا کر[illegible]
انسان کی خواہش پر موقوف ہو یعنی چاہے تو کرے اور نہ چاہے [illegible]
صورت میں انسان مختار ہوگا ــــــ لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی کام [illegible]
دونوں کسی اور کی مرضی پر منحصر ہوں یا اُن کا وقوع کسی اور سبب
صدور یا عدم صدور اس کے چاہنے نہ چاہنے کا پابند نہ ہو تو اس حال
مجبور ہوگا۔ مختصر یہ کہ جبر کا استعمال زیادہ تر دو معنوں میں ہوتا آیا [illegible]
پر علت کے احکام کا جاری اور مرتّب ہونا واجب ہے۔ اسے جبر [illegible]
بھی کہا جاتا ہے ــــــ (۲) سرنوشت اور تقدیر ــــــ اس [illegible]
چل کر ابن عربی کے عقائد بیان کرتے ہوئے موقع مقام کی مناسبت سے [illegible]
اِشارے کرتے جائیں گے ــــــ

ابنِ عربیؒ کے یہاں جبر کے دو معنی پائے جاتے ہیں (۱) وجود [illegible]
پر مجبور کرنا جس میں اُس کا فاعل ہونا ممتنع ہو[25] ــــــ (۲) اعیان کی [illegible]
غیر متغیر اِستعداد اور اقتضا[26] ــــــ وہ انسان کے لیے جبر کے پہلے [illegible]
کرتے ہیں، کیونکہ اس معنی میں جبر بندے کی صحتِ افعال کے منافی ہے۔ [illegible]
لائقِ توجہ ہے کہ ابنِ عربی اس طرح کے جبر کو فقط انسان ہی میں نہیں بلکہ [illegible]
ممکنات میں بھی تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ان کی تعریف کے مطابق جبر کے [illegible]
دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے: (۱) فاعل کی ذات سے فعل کے تصور کا [illegible]
(۲) فاعل میں عقل کا وجود جو اس جبر کی وجہ سے فعل کو قبول نہ کرے تاکہ [illegible]
مفہوم متحقق ہو جائے جو جبر کی تعریف میں ملحوظ رکھا گیا ہے ــــــ ابن عر[illegible]

[illegible] ممکنات کے کسی بھی فرد میں نہ تو ان معنوں میں عقل متصور ہے اور نہ فعل[27]؛
[illegible] سمیت کوئی بھی موجودِ ممکن اس مفہوم میں مجبور نہیں ہے ــــــ وہ جبر
[illegible] کرتے ہوئے انسان سے ہر طرح کے فعل کا انکار کرتے ہیں اور انسان کی فاعلیت
[illegible] قابلِ تصور جانتے ہیں۔ انسان کے تئیں اِس معنی میں جبر اور فعل دونوں کا
[illegible] ابن عربیؒ کے عرفانی اصولوں سے پوری مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ جیسا کہ قبلاً
[illegible] ہے کہ وہ انسان کو جمادات کی طرح آلے سے زیادہ نہیں سمجھتے اُن کے
[illegible] ذات کو جو وجود حاصل ہے وہ تو انھیں کے احوال اور استعداد کا اقتضا
[illegible] اور ــــــ لیکن اس مقام پر دو جہتوں سے ابنِ عربی پر جرح کی جا
[illegible] ــــــ اوّل تو یہ کہ وہ ایک ہی عبارت میں مختلف باتیں کرتے ہیں۔
[illegible] انسان سے جبر کی نفی کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جبر بندے کے
[illegible] کے منافی ہے مگر پھر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ بندے کے اندر فعل کا
[illegible] قابل تصور ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر انسان جمادات کی طرح محض ایک آلے
[illegible] رکھتا ہے تو اُس کے سلسلے میں جبر کی نفی کیسی؟ اور اگر انسان کے
[illegible] کا وجود ہی نہیں ہے اور ہے بھی تو خود اس کی ذات کا تقاضا ہے جس کے
[illegible] کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تو پھر اس صورت میں انسان کے لیے ایک
[illegible] اختیار اور آزادی کا اثبات عملی اور اخلاقی اعتبار سے کیا قدر و قیمت اور فائدہ
[illegible]؟ کیا آلۂ قتل بننے والے پتھر کو سزا دی جا سکتی ہے؟ آگ اگر اپنے اقتضائے
[illegible] کی بنا پر کسی کو جلا دے تو کیا اس بات پر اسے مجرم گرداننا معقول ہوگا؟
[illegible] یہاں سننے کی بات یہ ہے کہ ابنِ عربیؒ جبر کی اس صورت کی نفی کرنے کے بعد
[illegible] جانتے ہیں کہ انسان کو صاحبِ ارادہ اور صاحبِ تمکّن بھی بتایا جائے۔ تمکّن
[illegible] کرتے ہوئے جیسے وہ ہماری رائے میں ارادے سے متعلق کرتے ہیں، شیخ اکبر
[illegible] سے سند پکڑتے ہیں، جیسا کہ ایک جگہ لکھتے ہیں: "ہر انسان اپنے نفس میں
[illegible] مکلف پاتا ہے اور تمکّن کے بغیر مکلف ہونا درست نہیں ــــــ اللہ تعالیٰ کا یہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

قول جس میں وہ فرماتا ہے: "ولا یکلف نفساً الا وسعها"[۲۸] اسی تمکن کی
کرتا ہے ــــ یعنی اس آیت میں "وسع" بمعنی "تمکن" آیا ہے۔ پس
فعل کی سکت اور سہار یعنی تمکن موجود ہے؛ البتہ یہ مسئلہ دوسرا ہے کہ
کی طرف راجع ہے یا قدرت کی طرف یا ان دونوں کی طرف، یا پھر اس
ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے، کیونکہ یہ ایک عقلی مسئلہ ہے
میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی نہیں بلکہ ہر عقلی مسئلے میں اختلاف
ہے، کیونکہ لوگوں کی نظر از روئے فطرت مختلف ہوتی ہے۔ فقط کشف
سے یہ اختلاف آسانی سے رفع ہو سکتا ہے۔"[۲۹]

جیسا کہ یہ بات سامنے آگئی کہ ابن عربی جبر کا انکار کرتے ہیں
معنی میں، مفہوم ثانی میں وہ جبر کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جیسا کہ
ہو چکا ہے، انھوں نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں اپنے اس
تصریح کر دی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں تک خاص خاص عرفانی اور
مسائل مثلاً وحدت الوجود، علم الٰہی، قضا و قدر اور خلق افعال کے بارے
ابن عربی کے افکار و عقائد کا جتنا کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ حقیقت
ہو جاتی ہے کہ وہ جبر کو نہ صرف اس معنی میں مانتے ہیں، بلکہ یہ جبر ان کی
کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے جو متغیر ہے، ازلی ہے اور
اسی طرح جاری و ساری ہے۔ انسان ہو یا غیر انسان کسی کو اس سے
حتیٰ کہ خدا کو بھی ــــ البتہ جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا
یہ جبر اسی طرح پہلے معنی والے جبر سے مختلف ہے جس طرح کہ علی اور علمی
میکانیکی جبر سے، کیونکہ میکانیکی جبر کی بنیاد مادی علل کے سلسلے اور اس اصول
ہے جس کی رو سے معلول علت سے تجاوز نہیں کر سکتا یعنی معلول کا علت
ہونا واجب ہے۔ ابن عربی جس جبر کو قبول کرتے ہیں اس کی اساس
ذاتی استعداد اور اقتضا پر ہے جسے اصطلاحاً جبر ذاتی کہا جا سکتا ہے

یاد رکھنا چاہیے کہ خلق افعال کے مسئلے میں اشاعرہ بلکہ جہمیہ تک کا ہم عقیدہ
کہ باوجود شیخ اکبر کا معتقدہ جبر اشاعرہ اور جہمیہ سے بالکل مختلف ہے۔ اشاعرہ گو
کے افعال کو اللہ کا خلق کردہ مانتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حضرات
کے لیے قدرت اور اس قدرت کے اثر کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے
یہ اثر فقط اکتساب تک محدود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اشاعرہ
میں قدرت خالقہ کی موجودگی کا انکار کرتے ہیں مگر قدرت کاسبہ کے وجود کا
کرتے ہیں، مگر ابن عربی انسان کی قدرت اور تمکن کا بیان کرنے کے باوجود
قدرت کے اثر کے قائل نہیں معلوم ہوتے، کیونکہ، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، وہ
انسان کو جمادات کی طرح محض ایک آلہ جانتے ہیں، اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں،
بلکہ کہیں کہیں تو وہ انسان کے لیے قدرت کے اثبات کو دعویٰ بلا دلیل
گردانتے ہیں[۳۰] ــــ جہمیہ بھی اگرچہ انسان کے لیے خلق اور کسب دونوں کی قدرت کے منکر ہیں
اور ابن عربی کی طرح اسے جمادات سے بڑھ کر کچھ نہیں سمجھتے، لیکن یہ لوگ بھی
اور تمام مسلمان متکلمین کی طرح خالق اور مخلوق کے بیچ فرق کرتے ہیں یعنی
اور خالق کو حقیقتاً دو سمجھتے ہیں نہ کہ اعتباراً ــــ اور صرف مخلوق کے لیے
طرح کے جبر کے قائل ہیں جو بندوں کے افعال کی صحت، عذاب و ثواب اور
ساری ادیان اور آسمانی شریعتوں کی نفی نہ کرے۔ جہمیہ بھی حق تعالیٰ کو ایسے امور سے
منزہ مانتے ہیں ــــ تاہم ابن عربی خلق اور خالق کی وحدت کے قائل ہیں اور
جیسا کہ اسی کتاب میں بارہا بیان ہو چکا ہے کہ وہ حق کو خلق اور خلق کو حق کہتے ہیں،
اور وہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام افعال مثلاً کھانے پینے، سننے بولنے وغیرہ کا خالق
ہی نہیں، بلکہ اسے بہ ہر کھانے والے، پینے والے، سننے والے اور بولنے والے کی
صورت میں ظاہر اور جلوہ گر سمجھتے ہیں ــــ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس سے
بھی بڑھ کر ابن عربی کے نزدیک عالم ہستی میں نہ کوئی سننے والا ہے اور نہ کوئی بولنے
والا مگر اللہ[۳۱] ــــ اور جہاں کہیں وہ ان دونوں کے درمیان امتیاز قائم کرتے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہیں تو وہاں بھی یہ بتا دیتے ہیں کہ یہ فرق حقیقی نہیں محض اعتباری ہے۔ وہ
کے عرفانی اصول کا لازمی نتیجہ ہے۔ وہ جبر ذاتی ہے یعنی ہر موجود کی ذات
اور اس کے علاوہ وہ ایک ہمہ گیر اصول ہے جو صرف خلق کے ساتھ ہی
نہیں بلکہ وجود کی ہر سطح پر کار فرما ہے۔ نہ حق اس کے احاطے سے باہر ہے اور
جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ شیخ کے عقیدے کے مطابق اپنی ذات کے بارے
خدا کا علم مقام واحدیت میں اعیان کے ظہور علمی کا باعث ہوا جسے اصطلاح
میں ثبوت کہتے ہیں اور چونکہ ہر عین اپنی ایک ذاتی استعداد رکھتا ہے
غیر متغیر ہے، لہٰذا تمام اعیان اپنی سی استعداد کے سبب سے اللہ تعالیٰ سے
احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ حق تعالیٰ کی ذمے داری ہے کہ ان کے مطابق
احکام جاری فرمائے اور ان کا سوال پورا کرے ـــــ چونکہ یہ استعداد
اعیان کی ذات کا حصہ ہے اور غیر مخلوق ہے، اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل
نہیں پایا جاتا اور خود اللہ تعالیٰ بھی اسے دگرگوں نہیں کرتا کیونکہ تغیر ذاتی محال
ہے اور امر الٰہی محال کے ساتھ تعلق نہیں پیدا کرتا، لہٰذا کسی بھی موجود کو ان
احکام سے مفر اور چھٹکارا نہیں جنھیں اصطلاحاً قضاء و قدر کہا جاتا ہے ـــــ اس ساری
گفتگو سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ بلا روک ٹوک انتخاب کے معنوں میں اختیار نہ فقط مخلوق
ہی نہیں بلکہ خالق کے لیے بھی معدوم ہے، بس ایک جبر ہے جو ہستی کے تمام گوشوں
کو اپنی زبردست پکڑ میں لیے ہوئے ہے ـــــ انشاء الدوائر میں ابن عربی
نے نہایت بے باکی کے ساتھ بالکل کھل کر خدا سے اختیار کو سلب کر لیا ہے،
لہٰذا امکان کا انکار کر دیا ہے اور وجود کو فقط وجوب اور استحالہ میں منحصر
بتایا ہے[۳۲] ـــــ ابن عربی کا جبر جس طرح اشاعرہ کے علمی اور دینی جبر سے
الگ ہے، اسی طرح جبر بمعنی سرنوشت اور تقدیر سے بھی مختلف ہے، کیونکہ
سرنوشت اور تقدیر کو اس معنی میں لیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی
تخلیق سے پہلے ہی ان کا آغاز و انجام اور ان کے اعمال و افعال اس طرح

[illegible] دیئے ہیں کہ اب رہائی کی نہ کوئی صورت ہے نہ کوئی ذریعہ ـــــ ابن عربی
[illegible] کا اثبات کرتے ہیں، اس کے برخلاف جبر کی اس تعریف میں، جیسا کہ ہم
[illegible] دیا، دو باتیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں (۱) بندوں کی تقدیر بنانے والا خدا
[illegible] مختار اور مطلق العنان حاکم ہے کہ مخلوق کے ذاتی اقتضاء اور استعداد اور
[illegible] طلب اور تقاضے پر توجہ دیے بغیر جو چاہتا ہے سو حکم کرتا ہے ـــــ
[illegible] اللہ خود اس حکم کا تابع اور اس جبر کا پابند نہیں کیونکہ وہ تو الیا زبردست ہے
[illegible] چاہے سو کرتا ہے، ہر چیز اس کے قبضۂ قدرت میں ہے اور اسی کے حکم کے
[illegible] ہے، وہ خود کسی حکم کا محکوم اور کسی اصول اور ضابطے کا پابند نہیں۔

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۸

عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ اُس کا تعلّق

لام پر زبر کے ساتھ عالم از روئے لغت "علامت" سے ماخوذ ہے اور اس چیز کا اسم ہے جس کے وسیلے سے کوئی دوسری شے پہچانی اور جانی جائے، جیسے کہ تا پر زبر کے ساتھ خاتم وہ اسم شے ہے جس کے ذریعے سے وہ چیز اختتام کو پہنچے۔ علمائے الٰہیات اور اہلِ معرفت، جن میں ابنِ عربی اور اُن کے پیرو بھی شامل ہیں یہ کہتے ہیں کہ عالم یعنی انسانِ کبیر[۱] جمیع ماسوی اللہ سے عبارت ہے۔ فتوحات میں آیا ہے کہ: "اِنَّ العالم عبارۃ عن کلّ ماسوی اللہ ولیس الّا الممکنات سواء وجدت او لم توجد فانّھا بذاتھا علامۃ علی علمنا او علی العالم بواجب الوجود لذاتہ"[۱] ـــــــ جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہو جاتا ہے کہ لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے درمیان وجہِ مناسبت یہ ہے کہ یہ تمام موجودات حق تعالیٰ کی پہچان کا باعث اور اس کی علامت ہیں[۲]؛ البتہ ذاتی جہت سے نہیں، بلکہ اسماء و صفات کی جہت سے ـــــــ یعنی امورِ عالم میں سے ہر امر کے ذریعے کوئی ایک اسمِ الٰہی پہچان میں آتا ہے، کیونکہ ہر امر اسمائے الٰہیہ میں سے کسی خاص اسم کا مظہر ہے۔ مثلاً حقیقی انواع و اجناس اسمائے کُلّی کے مظاہر ہیں، عقلِ اوّل[۳] عالم کے تمام کُلّیات اور اُن کی صورتوں میں اجمالاً شامل ہونے کی جہت سے ایک کُلّی عالم ہے جو "الرّحمٰن" کا مظہر ہے، نفسِ کُلّی[۴] عقلِ اوّل سے متعلّق امور کی جزئیات پر تفصیلاً مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کُلّی عالم ہے جو "الرّحیم" کا مظہر ہے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور انسانِ کامل[۵] جو ان تمام امور کا جامع ہے —— اپنے مرتبۂ رُوح میں اجمالاً اور مرتبۂ قلب میں تفصیلاً —— ایک کُلّی عالم ہے جو اسم "اللہ" کا مظہر ہے۔ "اللہ" تمام اسماء کو جامع ہے اور چونکہ عالم کا ہر ایک امر کسی نہ کسی اسمِ الٰہی کا مظہر اور اُس کی علامت ہے اور ہر اسم ذات سے نسبت رکھنے کی بناء پر اپنے تئیں کل اسماء کو سموئے ہوئے ہے، لہٰذا اس جہت سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم کی ہر چیز انفرادی طور پر بھی تمام ہی اسماء کی علامت اور نشانی ہے[۶]۔

اس سے پہلے بھی کئی مواقع پر بیان کیا جاچکا ہے کہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود میں حق تعالیٰ اور عالم کا وجود ایک ہے اور عین ہمدیگر، لیکن ایک اور اعتبار سے یہ دونوں آپس میں غیر ہیں —— اعیان اور ممکنات کے مظاہر میں حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے وسیلے سے تجلّی فرما ہونے کی جہت سے خود ہی عالم ہے، مگر اپنی ذات کے اعتبار سے جو تمام اوصاف اور نسبتوں سے مجرّد اور منزّہ ہے، حق تعالیٰ عالم کا غیر ہے اور اس سے ماوراء۔ اسی بناء پر حق کے مقابل خلق یعنی عالم میں معنی پیدا ہوتے ہیں[۷] —— اسی لیے جب حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات پر گفتگو ہوتی ہے تو لامحالہ عالم اور اُس کے اوضاع و خصوصیات کے مباحث بھی بیچ میں آجاتے ہیں کیونکہ عالم اور اُس کے تمام امور اسمائے الٰہیہ کے مظاہر ہی تو ہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ ایک اعتبار سے حق اور خلق میں تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے، شیخ نے اس تقابل کو طرح طرح کی صورتوں اور قسم قسم کی مثالوں سے نمایاں کیا ہے۔ ان میں سے ایک مثال سایہ اور صاحبِ سایہ کی ہے —— جس طرح سایہ بذاتِ خود معدوم ہے مگر کسی شخص یا شے کی نسبت اور وسیلے سے موجود ہوجاتا ہے، اسی طرح ماسوی الحق جسے عالم کہتے ہیں، فی نفسہٖ معدوم ہے لیکن حق تعالیٰ کے وسیلے سے موجود —— جیسا کہ فصوص میں ہے: "اِعلموا اِنّ المقول علیہ سوی الحق او مسمّی العالم ھو بالنسبۃ الی الحق کالظّل للشخص وھو ظلّ اللہ وھو عین نسبۃ الوجود الی العالم لانّ الظّل موجود بلا شک فی الحس[۸]"

[illegible] اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظلّ کا وجود اِن شرائط سے وابستہ ہے :-

[illegible] شخص کا وجود جس کے ساتھ ظل متصل ہو۔

[illegible] یا محل جہاں ظل کا وقوع ہو سکے۔

[illegible] اس کے وسیلے سے ظل الگ پہچانا جائے۔

عالم کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں شخص حق تعالیٰ [illegible] مطلق سے، محل اعیانِ ممکنات ہے جو مظاہرِ حق ہیں اور نور اسم "اللہ" [illegible] یعنی اسم الظاہر سے عبارت ہے —— پس اگر اعیان جو حق تعالیٰ کے [illegible] میں موجود نہ ہوں یا ذاتِ حق سے وجود اور ظہور کا نور نزول نہ کرے یا [illegible] اصطلاحاً وجودِ اضافی ہے حق تعالیٰ کے وجود یعنی وجودِ مطلق سے متصل [illegible] عالم کے تعیّن نہ کوئی معنی ہو اور نہ وجود۔ عالم ظلّ اللہ ہے اور ظل کا تحقق [illegible] سے وابستہ ہے —— یہاں اس نکتے کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے [illegible] عالمِ محسوسات میں سایہ صاحبِ سایہ کے ساتھ جُڑا ہوا ہے، سایہ کو صاحب [illegible] الگ کرنا محال ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کے وجود اور ظہور کا نور جو اعیانِ ممکنات [illegible] پر پھیلا ہوا ہے، حق کے ساتھ متصل ہے۔ اسے بھی حق سے الگ نہیں [illegible] سکتا۔ ہاں مگر اتصال کی ان دونوں صورتوں میں ایک اصولی فرق ہے۔ محسوسات [illegible] میں صاحبِ سایہ کے ساتھ سائے کا اتصال دوئی اور اثنینیت پر [illegible] کرتا ہے، لیکن عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ جو وجودی اتصال حاصل ہے، وہ [illegible] کا حکم کرتا ہے کیونکہ یہ اتصال اُس اتصال کی نوع سے ہے جو مقیّد اور [illegible] میں پایا جاتا ہے —— یعنی مقیّد بھی مطلق ہی ہے، جسے ایک خصوصیت [illegible] اضافے نے مقیّد بنا دیا[۹]۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ابنِ عربی اور ان کے مقلدین کے نزدیک حق و خلق کا [illegible] اعتباری ہے مگر سایہ اور صاحبِ سایہ کا حقیقی ——

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

عالم خیال ہے بلکہ خیال اندر خیال

ابن عربی کا عرفانی فلسفہ اس
ہوا ہے کہ وجود حقیقی جو قائم
ہے، وجودِ حق میں منحصر ہے جب کہ عالم کا وجود مجازی، اضافی، اعتباری
ظلّی ہے یعنی وجودِ حق کا ظلّ اور اُس سے وابستہ —— اسی لیے
وجودِ عالم اپنی ذات میں ناپائدار ہے یعنی بالفاظِ دیگر وہم وخیال ہے[۱۰]
کہ اس اعتبار سے خیال سمجھتے ہیں کہ ان کی نظر میں خیال ہر حالت میں تبدّل اور ہر صورت میں
ہے اور چونکہ ان کے عرفانی اصولوں کے مطابق عالم بھی ہمیشہ تبدّل وتغیّر اور حرکت وانتقال
ہے؛ لہٰذا یہ بھی خیال ہے[۱۱] کبھی وہ خیال کو اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز کو دوسری
ہے، تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ وہ دوسری
بھی دراصل وہی چیز ہے، اس کی غیر نہیں، اسی بات کے پیشِ نظر وہ
ہیں: "وہ لوگ جو جہل کے اندھیرے حجاب میں محجوب اور حقیقی عرفان کے
محروم ہیں، اس تخیل سے دوچار اور اس توہّم میں گرفتار ہیں کہ عالم کا وجود
جو قائم بالذات ہے اور حق تعالیٰ سے جُدا۔ یہ بات خلافِ حقیقت
اگر غور سے دیکھو تو معلوم ہوجائے گا کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے
کے مظاہر اور ان کی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے"[۱۲] —— شیخ کے اس قول
چلا کہ خیال سے اُن کی مُراد وہ فضول اور بے بُنیاد خیال نہیں ہے جو ایک
مرض ہے اور نہ وہ خیال جو فلاسفہ کی اصطلاح میں حسِّ مشترک کا خزانہ
طرح شیخؒ نے اسے عالمِ خیال کے معنی میں بھی نہیں برتا جو حضراتِ خمسہ میں
ایک ہے بلکہ ان کے یہاں خیال ایک وسیع فلسفیانہ مفہوم میں استعمال
جو وجود کی تمام حالتوں اور سارے دائروں کو محیط ہے —— وجودی
رمزی صورتوں کے ساتھ خیال میں ظاہر ہوتے ہیں اور وہ صورتیں بھی متغیر
رہتی ہیں۔ بنابریں وہ تمام اُمور خیال کی ذیل میں آتے ہیں جو عقل و حس
گوناگوں صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں اور پھر ان کے حقائق جاننے کے

ضرورت پڑتی ہے —— خیال کی اسی تعبیر کی بُنیاد پر وہ حیات کو بھی
خیال بلکہ خیال اندر خیال کہتے ہیں اور حقیقی وجود کو جو ازلی اور غیر متغیر ہے خدا
مخصوص جانتے ہیں —— جیسا کہ پہلے بھی اس طرف اشارہ کیا جاچکا ہے
عالم کے خیال ہونے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر
دوں میں نقش کرتے ہیں کہ وجود کوئی خیال اندر خیال ہے۔ اُن کے نزدیک
میں ہمارا وجود بھی شامل ہے اور ہمارے قوائے ادراک فقط
خیال ہیں —— نیز وہ چیزیں جو ہمارے ادراک کا حصّہ ہیں، وجودِ اضافی
اور قائم بالذات نہیں ہیں، اس لیے وہ بھی محض پندار و وہم ہیں —— اس
حال میں یہ کہنا بالکل درست ہوا کہ وجود کوئی جو ہمارے ادراک کا موضوع ہے،
خیال ہے یا بقولِ حافظ "ہیچ در ہیچ"[۱۴] فصوص الحکم کی اس عبارت میں یہی نکتہ
ہوا ہے: "فاعلم انّک خیال و جمیع ما تدرکہ ممّا تقول فیہ
انا خیال۔ فالوجود کلّہ خیال فی خیال"[۱۵] —— "جب یہ طے ہوگیا کہ
عالم حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے اور وجودِ حقیقی فقط وجودِ حق ہے تو جان لے کہ تو
اور تیرے قوائے ادراک اور اسی طرح تیرے ادراک میں آنے والی تمام چیزیں جنھیں تو
اپنے آپ سے الگ بتاتا ہے، خیال ہیں۔ اس لیے سب کا وجود خیال در خیال ہے۔
خیالِ اوّل سے سارا عالم اور وجودِ ظلّی مُراد ہے جب کہ خیالِ ثانی سے تو
اور تیرے تمام قوائے ادراک"[۱۶] ——

اب جب کہ یہ معلوم ہوگیا کہ ابن عربی عالم کو خواب وخیال، وہم وگمان اور مجازی
ظلّی اور اعتباری وجود سمجھتے ہیں، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ خواب خواب
پریشاں، یہ خیال خیالِ پوچ، یہ وہم وہم بیہودہ ہے اور نتیجتاً یہ ظلّی اور اضافی وجود
یکسر ہیچ، بیکار، لغو اور بے بُنیاد ہے؟ اور کیا اس سے بالکل دستبردار ہوجانا چاہیے
اور اسے چھوڑ دینا چاہیے یا پھر اس خواب کی کوئی تعبیر، اس خیال کی کوئی اساس
اس مجاز کی کوئی حقیقت اور اس ظلّ کی کوئی اصل موجود ہے؟ عالم میں حق تعالیٰ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے ظہور اور عالم کی مظہریت کے باب میں ابنِ عربی کے جو عقائد بیان ہوچکے [illegible]
علاوہ بھی شیخ کے یہاں کئی مقامات پہ وضاحت اور صراحت سے نظر آ[illegible]
عالم کا ظلی اور مجازی وجود ایک وجودِ حقیقی کا مظہر اور علامت ہے۔ اس عالم [illegible]
جانے والے تمام وجود حق تعالیٰ کے وجود کی نشانیاں ہیں جس طرح ہم اپنے خوا[illegible]
کرتے ہیں اسی طرح ایک صحیح منہاج پر ہمیں اس متعارف واقعیت کی تعبیر [illegible]
چاہیے جو درحقیقت خواب و خیال اور وہم و گمان ہے۔ یوں ہم اس عالم کے [illegible]
وہ حقیقت پاسکتے ہیں جو ان تمام دکھاووں، خیالوں اور خوابوں سے ماوراء [illegible]
ایک حدیثِ نبوی ہے: "النّاس نیامٌ فاذا ماتوا انتبھوا"۔۔۔ اس [illegible]
تفسیر میں وہ اپنا یہ الہام بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس [illegible]
کے ذریعے ہمیں خبردار کیا ہے کہ آدمی اس دنیا اور دنیا کی زندگی میں جو کچھ [illegible]
وہ سونے والے کے خواب کی طرح ہے اور خیال ہے؛ لہٰذا اس کی تاویل [illegible]
ضروری ہے۔ نصوص میں آیا ہے: "ولمّا قال علیہ السّلام النّا[س]
نیامٌ فاذا ماتوا انتبھوا نبّہ علی انّہ کلّ ما یراہ الانسا[ن]
فی حیاتہ الدّنیا انّما ھو بمنزلۃ الرّؤیا للنّائم: خیال فلا [illegible]
من تاویلہ۔۔۔ انّما الکون خیال و ھو حقّ فی الحقیقۃ۔ والذ[ی]
یفھم ھذا حاز اسرار الطریقۃ"[17]۔۔۔ کاشانی اپنی شرح میں لکھ[تے]
ہیں کہ اس حدیث کا مضمون اور معنی یہ ہے کہ حیات نیند ہے اور تمام محسوسات
اور مشہودات سونے والے کے خواب کی طرح محض خیال ہیں۔ جس طرح خواب کے معانی
خیال میں متمثّل اور مجسّم ہوتے ہیں جو تاویل کے محتاج ہیں اسی طرح وہ تمام امور
جو اس عالم میں ہمارے لیے متمثّل اور مجسّم ہیں اپنے اندر ایسے معانی اور حقائق رکھتے
ہیں جن کا تمثّل اور تجسیم اولاً عالمِ مثال اور اس کے بعد عالمِ حس میں ہوئی ہے،
اسی لیے اہلِ ذوق و شہود ان ظواہر سے گزر جاتے ہیں اور ان معانی و حقائق تک
پہنچتے ہیں۔۔۔ ہم اس عالم میں جن صورتوں، ہیئتوں اور احوال کا مشاہدہ کرتے

[illegible] معقول معانی، حقائق اور شکلوں کی نشانیاں اور مثالیں ہیں جو ازلی ہیں؛
[illegible] اشکال کی جہت سے کائنات خیال ہے لیکن خیال جو مظہرِ حقیقت ہے
[illegible] حق تعالیٰ ہے جو ان صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے[18]۔۔۔ فتوحات
[illegible] عربی نے اس امر کو کھولا ہے۔ لکھتے ہیں کہ انسان دو حالتوں کا مجموعہ
[illegible] بیداری۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لیے ایک خاص ادراک
[illegible] جس کے وسیلے سے چیزیں جانی جاتی ہیں۔ بیداری کے ساتھ مخصوص
[illegible] کے ساتھ مخصوص ادراک کو حسِ مشترک کہا جاتا ہے۔ لوگوں کی عادت ہے کہ حس میں آنے والی
[illegible] نہیں جانتے؛ لہٰذا اس کی تعبیر کی فکر میں نہیں پڑتے جبکہ خواب
[illegible] ہیں۔۔۔ تاہم معرفت کے بلند درجات تک پہنچ رکھنے والے حضرات
[illegible] ہیں کہ بیداری کی حالت میں بھی انسان خواب ہی میں ہے اور اس
[illegible] صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی خواب ہیں۔ خواب کی طرح بیداری بھی
[illegible] مظہر ہے، جو اس میں رونما صورتوں کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں۔ اسی
[illegible] تعالیٰ نے ظاہری حس میں واقع ہونے والے امور کو ذکر کرنے کے بعد
[illegible] فاعتبروا[19]" "انّ فی ذالک لعبرۃ"[20]۔ یعنی جو کچھ تمہاری حسِ ظاہر
[illegible] اس سے گزر جاؤ تاکہ اس چیز کے علم تک پہنچ جاؤ جو پوشیدہ اور
[illegible] علیہ السّلام نے بھی یہی فرمایا ہے کہ: "النّاس نیام فاذا ماتوا
[illegible] ولکن لا یشعرون"۔۔۔ لوگ سوئے پڑے ہیں، مریں گے تو
[illegible] لیکن یہ نہیں جانتے۔۔۔ پس ہستی ساری کی ساری خواب ہے،
[illegible] بھی خواب ہے اور جسے خواب کہا جاتا ہے وہ خواب در خواب ہے،
[illegible] اس بعینہٖ انجان ہیں معمول کی نیند سے اُٹھ کر خود کو بیدار سمجھ
[illegible] تو وہ لوگ ہیں کہ خواب میں اپنے آپ کو جاگا ہوا دیکھ رہے ہیں[21]۔
[illegible] میں ایک اور مقام پر مذکورہ حدیث نبوی سے متعلق اپنا الہام نقل

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

خواب اور غفلت میں ہے، بیداری اور آگاہی موت کے وسیلے [illegible]
موت سے پہلے خود کو بیدار سمجھنے والے اُن لوگوں کی طرح ہیں جو خواب [illegible]
خود کو بیدار سمجھ رہے ہیں۔ اس غلط فہمی کے نتیجے کے طور پر یہ لوگ [illegible]
اپنا خواب ہی نقل کرتے رہتے ہیں ـــــ یہ فرمانِ الٰہی بھی اس [illegible]
کرتا ہے :۔ "فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم الحد[illegible]
مقصودِ کلام یہ ہے کہ تو مرگ کے واسطے سے جانے گا جیسے تو نے دُنیا [illegible]
نہیں جانا۔ پس تو دُنیا کی زندگی میں جس حالت پر رہا اُس کی نسبت [illegible]
ہے[23] ـــــ اسی کتاب میں مذکورہ بالا حدیث کا ذکر کرنے کے بعد ابن [illegible]
"ومن آیاته منامکم باللیل والنّهار وابتغاءؤ کم من [illegible]
سے۔ استنا دکرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ منام باللیل سے معمول کی نیند [illegible]
بالنّهار سے وہ خواب مراد ہے جو حدیث "النّاس نیام" [illegible]
یعنی خلق اور حقیقت سے غفلت ـــــ'

اس مبحث میں حضرت یوسف علیہ السّلام کی مثال بھی نظر میں رکھنی [illegible]
نے اپنے رویا کی تاویل اور تحقیق کے بعد فرمایا : "ھذا تاویل رویای [illegible]
قد جعلها ربی حقّاً"[24] ـــــ اس کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم [illegible]
نقل ہو چکا ہے ـــــ ابن عربی کے نزدیک ان دونوں اقوال میں [illegible]
یوسف علیہ السلام خواب دیکھ کر جاگے تو انھوں نے یہ سمجھا کہ خواب [illegible]
اُٹھ چکے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ فی الحال یوسف علیہ السّلام کا حال [illegible]
کی طرح تھا جس نے خواب میں دیکھا کہ وہ خواب سے بیدار ہو چکا ہے [illegible]
اسی حالت میں اپنے خواب کی تعبیر میں مشغول ہو گیا۔ اُسے یہ خبر نہیں کہ وہ [illegible]
خواب ہی میں ہے۔ جس چیز کو ہم عرفِ عام میں بیداری کہتے ہیں، [illegible]
خواب ہے اور جسے خواب کا نام دیتے ہیں دراصل معمول کی بیداری کی [illegible]
ہے ـــــ اور وہ تمام اشیاء اور امور جو عالم بیداری یا خواب میں [illegible]

[illegible] کی تاویل واجب ہے؛ لہٰذا حق وہی ہے جو ہمارے نبیؐ نے
[illegible] نیام فاذا ماتوا انتبهوا"[27] ـــــ کاشانی کے بقول محمد صلی اللہ علیہ وسلم
[illegible] السّلام کے ادراک میں فرق یہ ہے کہ یوسف علیہ السّلام نے جب
[illegible] خواب کی تعبیر سامنے آ گئی اور جو کچھ عالم خیال میں تھا عالم حس میں
[illegible] "قد جعلها ربی حقّاً" ـــــ اُنھوں نے خارجی حسّی صورت
[illegible] کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے صورتِ حسّی کو خیال بلکہ خیال اندر
[illegible] خبردار کیا کہ بیداری اور اس غفلت کا علم موت یعنی فنا فی اللہ
[illegible] ہوگا۔ ـــــ"[28]

نکتہ [illegible] ملحوظ رہنا چاہیے کہ ابن عربی کے عقیدے کے مطابق خدا نے
[illegible] علیہ السّلام کو ایک علم عطا فرمایا تھا جس کے پورے نور کے
[illegible] میں رُونما ہونے والی خیالی صورتوں کے حقائق کو کشف کرتے تھے اس
[illegible] ہے کہ اِس علم و حکمت کا نور حضرتِ خیال پر چمکا اور وہاں سے
[illegible] میں پھیلا پھر اس کے حامل نے خیال کی ان صورتوں کے حقائق کی
[illegible] عالم مثال میں موجود ہیں۔ اس نور کا پھیلاؤ اللہ تعالیٰ کے عنایت یافتہ
[illegible] یعنی انبیاء علیہم السّلام پر آنے والی وحی کے مبادی میں سے ایک ہے،
[illegible] خواب ہوں یا وحی دونوں کا نور ایک ہی چراغ سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی
[illegible] ہیں کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
[illegible] وحی کی آمد کا آغاز رویائے صادقہ سے ہُوا، چھ ماہ تک یہی حالت چلتی
[illegible] فرشتہ آپ کے پاس وحی لے کر آیا۔ مگر عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا
[illegible] تھا جبھی تو اُنھوں نے رویائے صادقہ کو وحی کی ابتداء اور فرشتے
[illegible] کو انتہا تصور کیا۔ وہ یہ نہیں جانتی تھیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ
[illegible] ہیں جب مریں گے تو بیدار ہوں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے
[illegible] جتنی چیزیں کہ بیداری کی حالت میں دیکھیں، رویائے صادقہ ہی کی قبیل سے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حقیقت اور تعبیر سے واقف تھے اور
عالمِ غیب سے جو کچھ عالمِ شہادت میں ظاہر ہوا ہے، خواہ اس کا
ہو خواہ خیال میں یا عالمِ مثال میں، وہی ہے اور اس معنی اور حقیقت کی
صورت ہے جس کی تعلیم اور تعریف کے لیے ارادۂ الٰہیہ ان خارجی
صورتوں کے ساتھ متعلق ہوا ہے۔[۳۰]

اب تک کی ساری گفتگو عالم کے بارے میں ہوئی۔ انسان بھی عالم کا
جزء ہے؛ لہٰذا جو کچھ عالم کے سلسلے میں کہا گیا انسان پر بھی صادق آتا ہے
اسلامی علوم خاص کر ابنِ عربی اور اُن کے ماننے والوں کے عرفانی فلسفہ
تمام اجزائے عالم کے مقابلے میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اس کا
کے قدسیوں اور عالمِ بالا کے فرشتوں سے بھی بلند ہے؛ لہٰذا ضروری معلوم
اس کے بارے میں الگ سے کلام کیا جائے۔

ابنِ عربی سے پہلے عالمِ اسلام کے نامور صوفی اور عارف حسین بن
نے حدیثِ نبوی "ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ"[۳۳] سے استناد کرتے ہو[۳۲]
کو ناسوتی رُخ کے علاوہ لاہوتی پہلو کا بھی حامل قرار دیا اور اُسے صورتِ الٰہی
اس معرفت کی بنا پر حلاج نے تمام اجزائے عالم کے درمیان فقط انسان
اللہ کی صورت پر ہونے کا شرف رکھنے والا دیکھا، لیکن اس کے باوجود انھوں
ناسوت اور لاہوت کی وحدت کو نہیں مانا بلکہ ان کی ثنویت اور عدمِ وحدت
اصرار کیا[۳۴]۔ ان کے بعد ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین نے انسان کی اہمیت اور
اس مقام کے بارے میں زیادہ فکری وسعت اور عرفانی گہرائی کے ساتھ گفتگو کی
حلاج کے برخلاف یہ حضرات لاہوت اور ناسوت کو حقیقتِ واحد کے دو
سمجھتے ہیں نہ کہ دو الگ الگ طبیعتیں، یعنی حقیقت واحد ہے جس کا ایک باطن
اور ایک ظاہر۔ اس کا باطن لاہوت ہے اور اس کا ظاہر ناسوت[۳۵] ــــ
اس بات میں ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین نے طرح طرح سے کلام کیا

...نے انسان کی حقیقت اور اس کے مقام کو مختلف عنوانات اور عبارات
...مثلاً ان کے نزدیک انسان صورتِ الٰہی ہے[۳۶]، عالمِ اصغر ہے جو
...اور اس کی علت اور سبب ہے[۳۷]، اکمل موجودات ہے جو خلق بھی ہے
...مختصر الشریف ہے جس میں عالمِ کبیر کے تمام معانی موجود ہیں، نسخۂ جامعہ
...میں اشیاء اور حضرتِ الٰہیہ میں اسماء کی ذیل میں جو کچھ موجود ہے وہ اس
...کونِ جامع ہے[۳۸] کہ عالم اکوان کی ہر چیز اس کے زیرِ نگیں ہے اور
...ہے خلاصتاً اس میں موجود ہے، مظاہرِ حق میں سب سے اکمل ہے، کیونکہ
...دنیے تو عالم کی تمام صورتوں میں تجلّی فرمائی مگر ان میں فقط انسان
...حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور اکمل تجلّی کا نمائندہ ہے، تمام حقائق اور
...کا مستقر ہے، کیونکہ حضرتِ الٰہیہ کے کل اسمائی اور صفاتی کمالات سمیت
...سارے کمالات اس کے درجاتِ وجود میں منعکس ہیں، یہ ارادۂ الٰہیہ
...سے اوّل ہے اور ایجاد کی جہت سے آخر ــــ صورت دیکھو تو
...منزلت دیکھو تو باطن۔ اللہ کی نسبت سے عبد ہے[۳۹] اور عالم کی نسبت سے[۴۰] رب، اسی وجہ سے یہ
...اللہ فی الارض ہے[۴۱] اور تمام اجزائے عالم سے برتر ہے حتیٰ کہ عالم
...فرشتوں اور ملائکہ مقربین سے بھی۔ فرشتے تو فقط حق تعالیٰ کی صفاتِ جلال
...ہیں جب کہ انسان صفاتِ جمال کا بھی مظہر ہے اور صفاتِ جلال کا بھی[۴۲]
...یہاں ابنِ عربی اس عجیب و غریب عقیدے کا اظہار کرتے ہیں کہ فرشتے
...اسرار سے غافل تھے جنھیں اللہ تعالیٰ نے انسان میں رکھا ہے؛ لہٰذا اپنی بے خبری
...انھوں نے انسان کے مقامِ خلافت کو قبول نہ کیا اور اُسے سجدہ نہ کرنے
...بہانہ نکالا کہ زمین پر خونریزی کرے گا اور فساد پھیلائے گا۔ فرشتوں
...علم نہیں تھا کہ خونریزی اور فساد حق تعالیٰ کی جلالی صفات ہی کے مظاہر ہیں
...ان میں ظاہر نہیں ہوسے[۴۳]، لیکن اس مقام پر یہ نکتہ ہمیشہ پیشِ نظر رہنا
...کہ انسان کی یہ ساری اہمیت، فضیلت اور شرف وغیرہ ابنِ عربی کے نزدیک

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اس کی عقلی، فکری[44] اور معنوی جہت سے ہے، یعنی اس کی فضیلت، ان[سان]
اِس لیے ہے کہ وہ صورتِ الٰہیہ کا حامل، امرِ حق کا امین ہے اور عقل و[...]
رکھتا ہے ——— ابنِ عربی کے نقطۂ نظر سے اِنسان کی اِنسانیت کی [...]
یہی کمالات ہیں، نہ کہ اُس کا جسم و جسد ——— جسم کی جہت سے و[ہ]
کہ دیگر موجودات پر کوئی برتری نہیں رکھتا بلکہ اکثر سے کمتر ہے[46] ——— [...]
واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی عظمت، شرف اور فضیلت اور اُس[کے]
استحقاقِ خلافت کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا تعلق اس آدمی [...]
ہے جو صُورَۃً اِنسان اور فی المعنی حیوان ہے۔ بلکہ اس گفتگو کا مر[...]
ہے جو خلافتِ الٰہی اور حقائقِ ربّانی کا مظہر ہے، جس کا دِل خدائی انوا[ر ...]
ہے،[47] یعنی اِنسانِ حقیقی جسے ابنِ عربی اِنسانِ کامل کا نام دیتے ہیں۔ [...]
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اِنسانِ کامل کے تصوّر پر خاص طور سے گفتگو [...]

مفہوم کی سطح پر اِنسانِ کامل کا تصوّر عرفانِ اسلامی میں شروع سے موجود [...]
تک کی تحقیقات اور معلومات کے مطابق ابنِ عربی پہلے آدمی ہیں جنھوں [...]
"الانسان الکامل" کی اِصطلاح وضع کی[48] اور اِسے اپنی کتابوں میں [...]
کیا،[49] مثلاً فصوص الحکم کی پہلی فص[50] ——— ان کے بعد عزیزالدّین نسفی[51]
ہے جنھوں نے فارسی زبان میں لکھے گئے اپنے عرفانی رسائل کے مجموعے کا نا[م ...]
رکھا ——— نسفی کے بعد عبدالکریم الجیلی[52] نے اِسی نام سے عربی میں ایک کتاب [...]
عرفانِ اسلامی کا ایک شاہکار ہے ——— ابنِ عربی جو الانسان الکامل کو [...]
الانسان الحقیقی[53] بھی کہتے ہیں، اُسے زمین پر حق تعالیٰ کا نائب اور [...]
فرشتوں کا معلّم[54] اور تمام آفریدہ صورتوں میں کامل ترین سمجھتے ہیں[55]۔ اُنھوں [...]
اِنسانِ کامل کے جو اوصاف اور مقامات تحریر کیے ہیں، اُن میں سے چند [...]
ذیل ہیں:-

۱۔ اِنسانِ کامل اکملِ موجودات ہے ——— کوئی ایسی شے وجود میں نہیں آ[ئی ...]

[...] کمالات میں اس سے بڑھ کر ہو[56] ———

۲۔ [...] مخلوق ہے جو مشاہدے کے ساتھ حق تعالیٰ کی عبادت بجالاتی ہے[57]۔

۳۔ [...] حضرتِ حق کی صورتِ کامل ہے اور صفاتِ الٰہیہ کا آئینہ[58] ———

۴۔ اس کا مرتبہ حدِّ امکان سے بالا اور مقامِ خلق سے بلند ہے۔ یہ وجوب و
امکان کے درمیان برزخ ہے اور حق و خلق کے بیچ واسطہ۔ اسی کے
واسطے اور مرتبے سے کائنات کو حق تعالیٰ کا فیض اور مدد پہنچتی ہے جو
بقائے عالم کا سبب ہے[59] ———

۵۔ حادثِ ازلی اور دائمِ ابدی اور کلمۂ فاصلۂ[60] جامعہ ہے[61] ———

۶۔ اسے حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو آنکھ کی پُتلی کو آنکھ کے ساتھ
ہے ——— یعنی جس طرح کہ عضوِ باصرہ کی حیثیت سے آنکھ کی تخلیق
کا اصلی مقصود اُس کی پُتلی ہے، کیونکہ یہی بصارت کا وسیلہ ہے، اسی طرح
عالم کی ایجاد کا حقیقی مقصود انسان خصوصاً انسانِ کامل ہے جس کے وسیلے سے
اسرارِ الٰہیہ اور معارفِ حقیقی اظہار میں آتے ہیں، اوّل و آخر کا اتّصال حاصل
ہوتا ہے اور عالمِ باطن و ظاہر کے مراتب کمال کو پہنچتے ہیں[62] ———

۷۔ عالم کے ساتھ اُس کی نسبت انگشتری اور نگینے کی نسبت کی مانند ہے؛
یعنی جس طرح انگشتری کا نگینے پر شاہی نقش اور علامت کندہ ہوتی ہے،
اسی طرح انسانِ کامل میں بھی اسمائے الٰہیہ کے تمام نقوش اور کُل حقائقِ کونیہ
نقش ہوتے ہیں۔ انسانِ کامل درحقیقت حقِ مخلوق بہ ہے یعنی عالم اُس
کی وجہ سے تخلیق ہوا ہے[63] ———

۸۔ رحمت کی جہت سے اعظم مخلوقات ہے، یعنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی رحمتِ
عظیم ہے جس کے ذریعے سے حق کی معرفت میسّر آتی ہے ——— اگر کوئی
عقل و فکر کی راہ سے نہیں بلکہ مشاہدے کے راستے سے حق تعالیٰ کی معرفت
حاصل کرے تو وہ بخوبی دیکھ لے گا کہ انسانِ کامل حق تعالیٰ کا مظہرِ کامل ہے[64]،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۹ - انسانِ کامل عالم کی رُوح ہے اور عالم اس کا قالب - جس طرح کہ
اور رُوحانی قویٰ کے وسیلے سے بدن کا انتظام چلاتی ہے اور
ہے، اسی طرح انسانِ کامل خدا کے سکھائے ہوئے اسمائے الٰہی
سے جو اُسے ودیعت کیے گئے ہیں عالم میں تصرّف کرتا ہے اور
نظم و نسق چلاتا ہے اور جس طرح کہ رُوح اور نفسِ ناطقہ بدن کی
معنویت اور حیات کا سبب ہے کہ ان سے جُدا ہوتے ہی جسم
کمال سے خالی اور خراب و تباہ ہو جاتا ہے، اسی طرح انسانِ کامل
وجود کا سبب اور اُس کی حقیقت، شرف اور کمال کی اصل
اللہ تعالیٰ اسی کے واسطے سے عالم میں تجلّی فرماتا ہے ——
اس عالم کو چھوڑ کر عالمِ آخرت میں منتقل ہو جائے گا تو یہ عالم
اور معانی و کمالات سے خالی ——

کمالِ خلافت اور مقامِ خلافت کچھ مردوں ہی سے مخصوص نہیں ہے

اپنی کتاب "عقلة المستوفز"
بیان کرنے کے بعد کہ دنیا میں
کو اللہ تعالیٰ کی نیابت اور خلافت کا
جو منصب حاصل ہے اُس کی اصل انسان کی انسانیت ہے نہ کہ اس کی
اسی لیے ہر آدمی خلیفۃ اللہ نہیں ہے، ابنِ عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ
خلافتِ الٰہیہ اور نیابتِ ربّانی کا مقام فقط مردوں ہی میں منحصر نہیں ہے
عورتیں بھی اِس منصب پر فائز ہوتی ہیں کیونکہ اس استحقاق کی بنیاد کمال اور
انسانیت پر ہے نہ کہ حیوانیت اور مردانگی پر —— کمال جیسا کہ مردوں
ظہور کرتا ہے عورتوں میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور انسانیت میں بھی مرد اور
عورت کی کوئی تفریق نہیں کیونکہ مردمی اور نسائیت کا تعلّق انسانیت کے
حقائق سے نہیں بلکہ اس کے اعراض سے ہے، اس لیے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس حدیث میں مردوں کے ساتھ عورتوں کے کمال کی بھی شہادت دی

من الرّجال کثیرون وکملت من النساء مریم بنت
و آسیة امرأة فرعون" ——

انسانِ کامل اسمِ اعظم کے ساتھ موجود ہے؛ لہٰذا عالمِ وجود میں اس کا
ممکن ہی نہیں بلکہ واجب ہے - دائرہ ہستی میں تمام اسماء کا ایک ایک
ہے، اس صورتِ حال میں اسمِ اعظم کے لیے بھی کوئی مظہر ہونا چاہیے
یہی انسانِ کامل ہے جس کا مصداق حقیقتِ محمدیؐ یا کلمہ و
محمدیؐ ہے جو دائرۂ ظہور میں آنے والی اوّلین حقیقت، موجودِ اوّل ظہورِ عالم
اور بالفاظِ دیگر وہ پہلا تعیّن ہے جسے ذاتِ احدیت نے اپنے لیے
—— حقیقتِ محمدیؐ اللہ تعالیٰ کے اسمِ جامع کی صورت، تمام اسماء
کو جامع اور نوعِ انسان کی کامل ترین فرد بلکہ حق تعالیٰ کا اکمل و اعظم
کیونکہ یہ اسمِ اعظم کا آئینہ ہے اور جمعیتِ مطلقہ کی حامل —— یہ
افراد ہے اور موجودِ ازلی —— حقیقتِ محمدیہؐ کا ایک تعلّق عالم کے ساتھ
انسان کے ساتھ اور ایک اہلِ عرفان کی معرفت کے ساتھ —— عالم
اپنے تعلّق کی جہت سے حقیقتِ محمدیہؐ مبدءِ خلق ہے، کیونکہ خالقِ کائنات
اسے ایجاد کیا اور پھر تمام اشیاء کو اس سے پیدا کیا - انسان کے ساتھ
ارتباط کی جہت سے یہ انسان کی صورتِ کامل ہے جس میں تمام حقائقِ وجود
مختصراً کہا جائے تو حقیقتِ محمدیہؐ آدمِ حقیقی اور حقیقتِ انسانیت ہے
—— اور باطن کے علوم اور عرفاء کے معارف کے ساتھ اپنی نسبت کی
سے یہ اُن علوم و معارف کا منبع و مصدر ہے، یہ قطب الاقطاب ہے
تمام انبیاء و اولیاء کی ارواح اسی سے استمداد کرتی ہے ——

یہاں ایک بات اور لائقِ توجہ ہے کہ ابنِ عربی کے نزدیک حقیقتِ محمدیہ سے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں جو تمام انبیاء کے بعد اس عالمِ عنصری
ایک خاص زمانے میں ظاہر ہوئے اور لوگوں تک اپنی رسالت پہنچانے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے بعد دوسری دنیا کی طرف انتقال فرما گئے، بلکہ حقیقتِ محمدیہ [illegible]
موجود اور ابداعی معقول ہے جسے حکماء عقلِ اوّل[43] کہتے ہیں اور حقیقت [illegible]
منطق کے معنی میں نہیں کیونکہ کلّی منطقی امرِ ذہنی ہے جو ایک مفہوم ہے [illegible]
نہیں، یہ تو کلّی سعی احاطی انبساطی ہے[44] یعنی وہ حقیقتِ عینی جس میں مرتبۂ [illegible]
مرتبۂ رسالت اور مرتبۂ ولایت کلّی تینوں کے تینوں بہ تمام و کمال موجود [illegible]
رسالت کی جہت سے آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین صلّی [illegible]
تک تمام انبیاء و رسل کی صورتوں میں اُس نے ظہور کیا، کیونکہ محمد صلی اللہ [illegible]
سب رسولوں اور نبیوں میں افضل و اکمل اور اُن کے خاتم ہیں اور آپ [illegible]
دین سارے ادیان کا ناسخ ہے، اس لیے یہ حقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]
کر منقطع اور تمام ہوگئی —— بنا بریں پہلے آنے والوں میں آدمؑ سے
عیسیٰؑ تک تمام انبیاء و رسل حقیقتِ محمدیہؐ کے مظاہر اور اُس کے نائب
وارث ہیں، کیونکہ مقامِ نبوّتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جب سے ثابت [illegible]
آدمؑ نے ابھی وجود نہ پایا تھا —— یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوّت [illegible]
رسولوں سے پہلے حاصل ہوئی حالانکہ جسمانی طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان [illegible]
کے بعد تشریف لائے۔ پس آدمؑ ابوالاجسام ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ [illegible]
ابوالورثہ۔ آدمؑ سے خاتمیتِ مآب تک وقتاً فوقتاً ظاہر ہونے والی [illegible]
اور انبیاء و اولیاء میں ظہور کرنے والا ہر علم میراثِ محمدیؐ ہے، کیونکہ آپ
صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع الکلم عطا ہوئے ہیں[46] ——

نبوّت را ظہور از آدمؑ آمد | کمالش در وجودِ خاتمؐ آمد
بود نورِ نبیؐ خورشیدِ اعظم | گہ از موسیٰؑ پدید و گہ ز آدمؑ
اگر تاریخِ عالم را بخوانی | مراتب را یکایک باز دانی[47]

حقیقتِ محمدیہؐ کا مرتبۂ نبوّت چونکہ نبی کی جہتِ خلقی ہے، لہٰذا انقطاع [illegible]
ہے مگر اس کا مرتبۂ ولایت جہتِ الٰہی ہے لہٰذا دائم اور باقی ہے، اولیاء کی [illegible]

[illegible] اور یہ ظہور تا قیامِ قیامت جاری رہے گا ——
[illegible] ولیٔ قائم است | تا قیامت آزمائش دائم است[48]
[illegible] کلام یہ ہے کہ یہ جامع، کامل اور ہمہ گیر حقیقت اس عالمِ عنصری کے اندر
[illegible] صورت میں بھی ظہور کرتی ہے اور اولیاء کی صورت میں بھی —— انبیاءؑ
[illegible] کا ظہور احکامِ الٰہیہ کی تعلیم اور بندوں کی ہدایت کی جہت سے ہے جبکہ
[illegible] اس کے ظہور کا مقصد یہ ہے کہ لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سے آگاہ
[illegible] ——

[illegible] بود دیگر گاہے ولی | گہ محمدؐ گشت و گاہے شد علیؓ
[illegible] آدمؑ بیان راہ کرد | در ولی از سرِّ حق آگاہ کرد[49]

[illegible] یہ نکتہ بھی توجّہ کے قابل ہے کہ تمام اولیاء کے ظہور کے ساتھ جو ولایت
[illegible] انجام اور انسانِ کامل کا آخری مظہر ہے، ولایت کا دور بھی ختم ہو جائے
[illegible] اس کے ظہور سے تمام اسرارِ وجود اور حقائقِ الٰہیہ آشکار ہو جائیں گے اور
[illegible] وہ ذاتِ حق یعنی مصدر و مرجعِ کل کی طرف پلٹے گا تو کائنات کا خاتمہ ہو
[illegible] کیونکہ خاتم الاولیاء استمرارِ وجود کی وجہ اور اس کی علّتِ غائی ہے، لہٰذا
[illegible] کے کوچ کرتے ہی عالم بھی زائل ہو جائے گا، یعنی تمام کونی صورتیں نابود ہو کر
[illegible] یعنی ذاتِ الٰہی میں منتقل ہو جائیں گی[50] ——

ظہورِ کُلِّ او باشد بہ خاتم
بدو یابد تمامی ہر دو عالم[51]

——

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۹

خلق و فعل کا مطلب اور حق تعالیٰ کی فاعلیت کا مفہوم

ابن عربی کے عرفانی فلسفے میں فعل و خلق سے مُراد احداث از عدم نہیں بلکہ
یعنی اعیان کے آئینوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلّیات
کا سلسلہ ——— یہ خلق و ایجاد یا تجلّیِ الٰہی اور ظہورِ حق دائم ہے اور
ازلی و لم یزل۔ اِس کے لیے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ حق تعالیٰ ہر آن لاتعداد
لامتناہی صورتوں کے بیچ تجلّی فرماتا ہے تاہم تجلّیات اپنے دوام اور کثرت کے
مکرر نہیں ہوتیں بلکہ ان کی وُسعت کا یہ عالم ہے کہ ہر دم ایک نئی تجلّی اور
تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شئے یا شخص میں متجلّی ہوتی رہتی ہے اور
کسی کو محو کرتی ہے اور کسی کو پیدا ——— پس ہر لحظہ ایک مرگ و رجعت
ہر آن ایک قیام و قیامت ——— گویا دائماً ہر لحظہ ایک نئی دُنیا ہے اور
آخرت ——— اگر تجلّی میں تکرار ہوتی تو اشیاء اپنے حالات سمیت بالکل یکساں
ہو جاتیں؛ حالانکہ عقلاً اور کشفاً اشیاء کے بیچ امتیاز پایا جاتا ہے اور اسی
ان کے حالات بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن جو لوگ اہلِ کشف
ہیں اُن کے لیے اِمتیازات کی شناخت بہت مشکل ہے، اسی لیے اگر
میں ایسی مماثلت اور مشابہت معلوم ہو کہ ان میں کوئی فرق ہی نہ رہ جائے
ناظر اور سامع کا فقط وہم ہوگا ——— تجلّیات میں تکرار نہ ہونے کا بھید یہ
حق تعالیٰ کے اسماء و صفات جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی، یعنی اُن میں لطف بھی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

پایا جاتا ہے اور قہر بھی، اور یہ تمام صفات دائمی ہیں، ان میں سے کسی ایک [illegible]
معطل اور موقوف ہونا روا نہیں —— جب ممکنات میں سے کوئی شے [illegible]
کے حصول اور موانع کے فقدان کے وسیلے سے اپنے تئیں وجود کی استعداد [illegible]
پہنچاتی ہے تو رحمتِ رحمانی اُس کی طرف متوجہ ہو کر اُسے ہستی عطا کرتی [illegible]
وجودِ حق اُس میں تجلی فرما ہوتا ہے اور وہ شے تعین حاصل کرتی ہے [illegible]
کے بعد صفاتِ جلال اور قہرِ احدیت اپنے اقتضا کے مطابق اُس تعین کو [illegible]
دیتے ہیں مگر وہی شے عین اُسی وقت رحمتِ رحمانی کے مقتضا پر ایک [illegible]
تعین حاصل کرتی ہے جسے قہرِ احدیت پھر سے نابود کر دیتا ہے، لیکن یہ سلسلہ [illegible]
رُک نہیں جاتا بلکہ رحمتِ رحمانی کوئی دوسرا تعین پیدا کر دیتی ہے۔ غرض جب [illegible]
خدا چاہے گا لُطف و قہر اور ایجاد و اعدام کا یہ جڑواں عمل اسی طرح چلتا رہے گا [illegible]
ہر آن ایک عالم معدوم ہوتا ہے اور اسی آن میں اس کی مثل ایک نئی دُنیا [illegible]
میں آتی ہے یعنی ہر تعین کا زمانِ عدم اُس کے مثل کا زمانِ وجود ہے [illegible]
جامی نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

در ہر نفسے برد جہانے بہ عدم
آرد دگرے چو آں ہماں دم بہ وجود[51]

یہ راز اہلِ کشف و عرفان پر تو خوب روشن ہے مگر دوسروں کے لیے اس کا [illegible]
دشوار ہے، کیونکہ عام لوگ احوال کی باہمی مماثلت اور مناسبت کی وجہ سے اس [illegible]
میں مبتلا ہیں کہ عالم کا وجود بس ایک حالت پر ہے اور ہمیشہ سے ایسا ہی چلا آ
رہا ہے؛ لہٰذا یہ لوگ خلقِ جدید کا انکار کرتے ہیں؛ لہٰذا ابنِ عربی تجددِ امثال اور [illegible]
وغیرہ کے عنوانات سے اس خلقِ جدید کا جو ایک ثابت اور واحد جوہر میں واقع
ہوتی ہے، یہ مطلب بتاتے ہیں کہ اگر عالم میں تبدل ظاہر نہ ہوتا تو عالم کمال کو [illegible]
پہنچ سکتا۔ اور یہ تبدل کیا ہے؟ صورتوں میں تحولِ الٰہی کا واقع ہونا ——
کے لیے تو حیات ثابت ہے، موت کا وقوع تبدلِ صور کے لیے ہے ——[53]

[illegible] باب میں ابنِ عربی اور اشاعرہ کا اختلاف

اشاعرہ کے اعتقاد کے مطابق
عالم جوہر اور اعراض سے مل کر
[illegible] ہے۔ جوہر ثابت ہے مگر اعراض فلسفیوں کے متصورہ زمان و حرکت کی طرح
[illegible] بدلتے رہتے ہیں۔ اعراض میں سے کوئی عرض ایک سے دوسری آن تک
[illegible] رہتا۔ موجودات کی صورتوں کی پیدائش اور ان کا تنوع اور کثرت
[illegible] اعراض کے تجدد اور تنوع پر مبنی ہے جو ایک قائم اور غیر متغیر جوہرِ واحد
[illegible] سے عارض ہوتا رہتا ہے، اس لیے ان کے عقیدے کی رُو سے
[illegible] اپنے جوہر کی بقا اور ثبات کے باوجود ہمیشہ معرضِ تبدل و تغیر
[illegible] ہیں۔ یہ عقیدہ جسے اشاعرہ تجددِ اعراض کا نام دیتے ہیں۔ ابنِ عربی کی
[illegible] میں تجددِ امثال اور خلقِ جدید سے مشابہ ہے۔ وجہِ مشابہت یہ ہے کہ
[illegible] عقیدوں میں اولاً تو یہ بات مشترک ہے کہ اس عالم میں وجود کی کثرت
[illegible] واحد کی طرف پلٹتی ہے اور ثانیاً یہ کہ موجوداتِ عالم کی صورتیں دائماً اور
تجدد اور تغیر کے عمل میں ہیں۔ تاہم اس کے باوجود ان دونوں عقیدوں
[illegible] بنیادی فرق پایا جاتا ہے —— اشاعرہ اُس جوہرِ واحد کو جسے
[illegible] اعراض بتاتے ہیں، حادث جانتے ہیں اور جواہرِ فرد کا مجموعہ؛ نتیجتاً
[illegible] نزدیک تمام عالم، ذات ہو یا صورت، جوہر ہو یا عرض، حادث ہے اور
[illegible] کی ذیل میں آتا ہے جسے ایک محدث کی احتیاج ہے جو اُسے ظہور دے اور
[illegible] آشنا کرے —— اس کے برعکس ابنِ عربی اُس جوہرِ واحد یعنی ذات[49]
[illegible] پر تجددِ امثال واقع ہوتا ہے، ذاتِ باری ہی سمجھتے ہیں کہ بسیط بھی ہے اور
[illegible] بھی۔ اس لیے شیخِ اکبر کی نظر میں احتیاج اور حدوث موجودات کی صورت تک
محدود ہے۔ ان کی ذات اس کی زد سے باہر ہے، کیونکہ ذاتِ موجودات تو وہی
ذاتِ الٰہی ہے۔ بر ایں بنا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مبحث میں اشاعرہ "العرض لا
یبقیٰ زمانین" (عرض کو دو آن بقا نہیں ہے) کے معتقد ہیں اور ابنِ عربی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

"الموجود لایبقیٰ زمانین" (موجود (ممکن) کو دو آن بقاء نہیں ہے)[۴] البتہ
کے یہاں "موجود" عرض اور جوہر دونوں کو حاوی ہے)۔ ——

اس مبحث میں ابنِ عربی اور حُسبانیہ کا اختلاف

فرقۂ حُسبانیہ سوفسطائیوں کی ایک شاخ ہے۔ ان کے عقیدے میں عالم ان محسوس ظواہر میں منحصر ہے جو ہمیشہ اُلٹتے پلٹتے اور ... رہتے ہیں۔ ان ظواہر سے ماورا کوئی ایسا جوہر اور کوئی ایسی ذات موجود نہیں جو محسوسات کے دائرے سے باہر، تغیر تبدل سے آزاد اور تقسیم و تجزیہ سے بیگانہ ہو —— یہ عقیدہ ایک رُخ سے تو ابنِ عربی کے اعتقاد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے مگر دوسرے پہلو سے دیکھیں تو دونوں میں بڑا فرق ... مشابہت کی بنیاد یہ ہو کہ حسبانیہ بھی ابنِ عربی کی طرح اس عالم کی صورتوں ... تغیر و تبدل کی متواتر اور مستقل کارفرمائی کے قائل ہیں جب کہ اختلاف یہاں پیدا ہوتا ہے کہ یہ گروہ ابنِ عربی کے برخلاف عالم ہی نہیں بلکہ حقیقت کو بھی محسوسات اور متغیرات ہی میں محدود سمجھتا ہے اور وجودِ ذات اور اس حقیقتِ ثابت لایزال کا انکار کرتا ہے جو ان محسوسات و متغیرات سے ماورا، قائم اور باقی ہے[۵] ——

جیسا کہ ہم نے دیکھا اس مسئلے میں اگرچہ اشاعرہ و حسبانیہ اور ابنِ عربی کے درمیان ایک طرح کی مماثلت موجود ہے لیکن یہ مماثلت جزوی ہے کلی نہیں —— اسی لیے شیخِ اکبر اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے اشاعرہ اور حسبانیہ کو موردِ تنقید بناتے ہیں اور ان کی غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ عالم ہر وقت متغیر اور متبدل ہے، ہر سانس کے ساتھ بدل جاتا ہے، ہر دم یہ ایک نئی صورت میں ہے اور ہر آن خلقِ جدید میں۔ لیکن ان تبدلات و تغیرات سے ماورا وہ عینِ واحد ہے، جو اپنی حالت پر قائم باقی اور غیر متغیر ہے۔ یہ عینِ واحد وہی حقیقتِ حق ہے اور یہ ساری صورتیں اور تمام

تبدلات گویا اعراض ہیں جو اس عینِ واحد پہ عارض ہوتے ہیں اور وہ حقیقتِ حق اُن کے بیچ مشہود ہے اور باقی و لایزال پس عالم ہمیشہ ... ہے، ہر پل فنا ہو کر ایک نئی صورت پکڑتا رہتا ہے۔ اس حقیقت ... تو خوب واقف ہیں مگر اہلِ خرد اس سے انجان رہتے ہیں؛ لہٰذا عالم کو ... سدا ایک حال اور ایک طور پر ساکن سمجھتے ہیں۔ اشاعرہ اس عالم کے ... اعراض میں اور حسبانیہ کُل عالم میں اس تجدد و تغیر کی خبر تو رکھتے ... کے باوجود یہ دونوں گروہ خطا پہ ہیں۔ اشاعرہ نے عالم کی حقیقت کو ... پہچانا۔ اُنھوں نے یہ نہ جانا کہ عالم انہی صور و اعراض کا مجموعہ ہے جو ... ہیں متبدل اور متغیر ہیں؛ لہٰذا ان حضرات نے ان اعراض کے علاوہ ... بھی جوہر تصور کیا جو متعدد جواہر سے بنا ہے اور اعراض اسی پر قائم ... طرح یہ اشتباہ اور غلطی سے دوچار ہو گئے ——

... سے یہ غلطی ہوئی کہ تمام عالم کو ہر آن اور ہر لحظہ متغیر ماننے کے باوجود ... آگاہ نہ ہوئے اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فی الواقع تو ایک ... ہے جو صورتِ عالم میں وارد اور متعدد و متعین موجودات کی صورتوں ... ہوئی ہے —— اور وہ حقیقت احدیت ہے"[۶] ——

یہاں تک پہنچنے کے بعد اب ہم حق تعالیٰ کی فاعلیت پر گفتگو کریں گے۔ یہ ... مسلّم ہے کہ ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین کے یہاں حق تعالیٰ کی فاعلیت صورِ ممکنات میں اس کی تجلی سے عبارت ہے؛ یعنی حق تعالیٰ "فاعل بالتجلی" ہے۔ لیکن چونکہ ابھی فاعل نیز فاعل بالتجلی کے معانی پر بات نہیں ... اور اس فرق کا بیان بھی نہیں ہوا، جو فاعل بالتجلی اور فاعل کی دیگر انواع کے درمیان موجود ہے؛ لہٰذا بہتر ہو گا کہ پہلے فاعل کی تعریف اور اس کی انواع ... ہو جائیں، پھر یہ دیکھا جائے کہ خود ان انواع میں کیا فرق پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حق تعالیٰ کی فاعلیت کے باب میں مسلمان حکماء کے مختلف عقائد بھی

اجمالاً عرض کر دیے جائیں کہ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کی فاعلیت کے لیے کونسی [illegible]
ہیں ——— اِس طرح کسی ابہام کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس امر کی [illegible]
جائے گی کہ ابنِ عربی اور اُن کے پیرو حق تعالیٰ کو فاعل بالتجلّی کس [illegible]
کہتے ہیں ———

طبیعی فلاسفہ کی اصطلاح میں کلمۂ فاعل مشائیین کے بیان کردہ معنی [illegible]
مختلف مفہوم رکھتا ہے طبیعی فلسفے کی رُو سے فاعل محرّک یعنی مبدءِ حرکت [illegible]
دہندۂ حرکت سے عبارت ہے جب کہ الٰہیات کی اصطلاح میں فاعل، موجب [illegible]
مبدءِ وجود اور معطیٔ وجود ہے ——— چونکہ اکثر مسلمان مفکّرین نے فاعل [illegible]
میں علم و ارادہ کو لازم نہیں ٹھہرایا؛ لہٰذا اُن کی کتابوں اور تحریروں میں [illegible]
کی آٹھ قسموں کا نام بنام بیان ملتا ہے :-

(۱) فاعل بالطبع :

وہ فاعل ہے جو نہ اپنے آپ سے آگاہ ہے اور نہ اپنے فعل سے [illegible]
کی آگہی اور شعور سے عاری ہے، اِس کا فعل محض اُس کی طبیعت کا [illegible]
ہے جیسے آگ کا جلانا اور سورج کا چمکنا کہ آگ جلانے کے فعل کی فاعل بالطبع [illegible]
ہے اور سورج چمکنے کے فعل کا ———

۲۔ فاعل بالقسر :

فاعل بالطبع کی طرح یہ فاعل بھی ہر طرح کے شعور سے عاری ہے یعنی اسے بھی
نہ تو اپنا کوئی شعور ہے اور نہ اپنے فعل کا مگر اس کا فعل اس کی ذات کے
تقاضے کے تحت نہیں بلکہ اس تقاضے کے برخلاف ہے۔ اس سے
ظاہر ہونے والے فعل کی واقعی نسبت کسی اور طرف ہوتی ہے جیسے پتھر
یا تیر جسے اُونچا پھینکا جائے، کیونکہ یہ پتھر یا تیر کسی کے پھینکنے سے حرکت میں آیا؛ لہٰذا اسے
فاعل بالقسر کہیں گے جو ہر طرح کے شعور سے خالی ہے اور حرکت اُس کے مقتضائے طبیعت
کے خلاف ہے ———

۳۔ فاعل بالجبر :

[illegible] علم و شعور رکھتا ہے، اپنا بھی اور اپنے فعل کا بھی، مگر اس سے جو افعال صادر
ہوتے ہیں اُن میں اُس کی مرضی، خواہش اور ارادے کو کوئی دخل نہیں بلکہ
کسی ایسے فاعلِ جبّار کا جبر کارفرما ہے جس کے حکم اور پکڑ سے اسے مفر نہیں۔

۴۔ فاعل بالقصد :

[illegible] اپنا بھی علم رکھتا ہے اور اپنے فعل کا بھی، فعل سے پہلے اُس کی تفصیل
جانتا ہے اور اُسے کسی مقصد اور غایت تک پہنچنے کے لیے انجام دیتا ہے [illegible]
اصطلاح میں فاعل کا علم زائد بر ذات داعیے اور ارادے کے
ساتھ جڑا ہوا ہے اور علّتِ فاعلی علّتِ غائی سے جدا ہے ——— انسانوں کی
اکثریت مثلاً ادیب، خطیب، طبیب، مہندس اور کاریگر فاعل بالقصد ہیں
کہ اپنے افعال کی انجام دہی سے پہلے اُن کی تفصیل کا علم رکھتے ہیں اور
کوئی نہ کوئی مقصد اور غایت بھی اُن کے پیشِ نظر ہے جس تک پہنچنے کے لیے
وہ سرگرمِ کار ہیں ———

۵۔ فاعل بالتسخیر :

اس کی ذات اور فعل دونوں کسی اور فاعل کے ارادہ و قدرت کے تحت ہیں ———
نفس اپنی قدرت اور ارادے کے مطابق بدن کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے
مختلف اعمال کرواتا ہے۔ ان اعمال کی ایک نسبت نفس سے ہے اور ایک
بدن سے ——— نفس کے ساتھ ان کی نسبت کی رُو سے نفس فاعل بالقصد
ہے، کیونکہ اس صورت میں نفس اپنے ارادہ و علم کے مطابق اور کسی غایت
تک پہنچنے کے لیے اعمال کو سرانجام دیتا ہے تاہم بدن کے ساتھ ان کے انتساب
کی جہت سے بدن فاعل بالتسخیر ہے جو کسی علم اور ارادے کے بغیر محض نفس
کی قدرت سے یہ اعمال انجام دیتا ہے ———

فاعل بالطبع ہو یا فاعل بالقسر، فاعل بالجبر ہو یا فاعل بالقصد ———

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فاعل بالتسخیر ان سب سے الگ ہے۔ فاعل بالطبع سے یوں مختلف
اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں، یعنی اگر یہ اپنی اصلی حالت پر رہے اور
فاعل اسے فعل پر مجبور نہ کرے تو اس سے فعل کا صدور نہیں ہوگا جب
کا یہ معاملہ نہیں، اس کا فعل اُس کی طبیعت کا اقتضاء ہے، اُس کی
کسی دوسرے فاعل کی محتاج نہیں ـــــــ فاعل بالقسر سے یہ اس
مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں تو اُس کے
بھی نہیں ہے ـــــــ فاعل بالجبر کے ساتھ اس کی وجہ اختلاف یہ ہے کہ اُس
ارادہ سے خارج ہے اور اسی طرح فاعل بالقصد اور اس میں یہ فرق ہے کہ علم و ارادہ کے ساتھ ساتھ قصد

۶۔ فاعل بالعنایۃ:

وہ فاعل ہے جس کی فاعلیت کا منشاء اور فعل کا سبب فقط اُس کا
ہے اور فعل کے صدور کا باعث بھی یہی ذات ہے ـــــــ اس
مطلب یہ ہوا کہ فاعل بالعنایۃ کو اپنی ذات کے علم سے فعل کا
ہوتا ہے اور پھر اس علمِ فعل سے فعل کا ظہور ہوتا ہے، یعنی علمِ ذات
اساس و علت ہے اور علمِ فعل پیدائشِ فعل ہے اور صدورِ فعل میں
اور غرض جو زائد بر ذات ہوتی ہے، موجود نہیں جیسے ایک معمار
ذات اور اُس کے کمالات کا علم حاصل کرتا ہے، پھر اس علم کے با
کے علم کی طرف لپکتا ہے، نقشہ سازی وغیرہ سے واقفیت بہم
کے بعد اس کے اندر یہ تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ ان معلومات کو خارج
لائے اور جو خاکہ ابھی صرف ذہن میں موجود ہے اُسے ایک مکان کا
اب یہاں سے یہ صورتِ حال دو رُخ اختیار کرتی ہے: اگر مکان بنانے کا
عینِ ذات ہے تو معمار فاعل بالعنایہ ہوگا، اور اگر یہ تقاضا زائد بر ذات
ہے تو پھر وہ فاعل بالقصد ہوگا ـــــــ اس مثال سے اچھی طرح معلوم
ہوگیا کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اُس کا تفصیلی علم حاصل ہوتا ہے

اس کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ زائد بر ذات ـــــــ

فاعل بالرضا:

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اِس علم کی وجہ سے اپنے فعل
کا بھی عالم ہے۔ اس کے فعل کا ظہور اسی علم سے ہوتا ہے، لیکن یہ علمِ فعل
قبل از فعل ہے، اجمالی ہے تفصیلی نہیں ـــــــ بنا بریں فاعل بالعنایۃ
کی طرح فاعل بالرضا کی فاعلیت بھی علمِ ذات سے پیدا ہوتی ہے، البتہ یہ فرق
ضرور ہے کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اُس کا تفصیلی علم ہوتا ہے جب کہ
فاعل بالرضا کو اجمالی ـــــــ فعل سے متعلق اس کا تفصیلی علم بعد از فعل ہے
اور یہ علم فعل کا نفسِ وجود ہے، جیسے کہ اپنی صورِ معقولہ کی نسبت سے نفسِ ناطقہ
فاعل بالرضا ہے کہ اپنی ذات کے علم کے حوالے سے ان صورتوں کا اجمالی علم پیدا
کرتا ہے اور یہی علم ان صورتوں کی ہستی کا سبب بنتا ہے ـــــــ پس
صورِ معقولہ کے وجود سے پہلے نفسِ ناطقہ اُن کا جو علم رکھتا ہے وہ محض
اجمالی ہے اور علمِ ذات کی ایک فرع ـــــــ تاہم ان صورتوں کا تفصیلی
علم جو نفسِ ناطقہ کو اُن کے وجود کے بعد حاصل ہوا، ان کی ہستی کا عین ہے ـــ

۸۔ فاعل بالتجلی:

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات اور فعل دونوں کا عالم ہے۔ افعال کے وجود سے
پہلے ان کا تفصیلی علم اس کے علمِ ذات سے جدا نہیں کیونکہ فاعل بالتجلی کا علمِ ذات
افعال کی پیدائش کا منشاء اور مبدء ہے۔ یہاں علم اور فعل میں دوئی نہیں۔
بنا بریں فاعل بالتجلی میں دو طرح کا علمِ تفصیلی پایا جاتا ہے: ایک افعال سے
پہلے مرتبۂ ذات میں اور دوسرا مرتبۂ فعل میں کہ عینِ افعال ہے۔ اِس طرح
فاعل بالتجلی میں فاعل بالعنایہ اور فاعل بالرضا کا نقص رفع ہو جاتا ہے مگر
اُن کا کمال برقرار رہتا ہے۔ فاعل بالعنایہ میں یہ کمال موجود ہوتا ہے کہ وہ
وجودِ فعل سے قبل اس کی تفصیل سے آگاہ ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اسے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

یہ نقص بھی لاحق ہوتا ہے کہ اُس کا یہ علم اُس کی ذات کا عین نہیں بلکہ زائد بر ذات
ہے جب کہ فاعل بالتجلّی اس کمی سے پاک ہے ـــــ

فاعل بالرّضا میں ایک کمال تھا اور ایک نقص ـــــ کمال تو یہ کہ اس کا علم
زائد بہ ذات نہیں بلکہ عینِ ذات تھا اور نقص یہ کہ وہ فعل سے پہلے اس کا تفصیلی
علم نہیں رکھتا تھا ـــــ لیکن فاعل بالتجلّی اس نقص سے بھی منزہ ہے؛ لہٰذا فاعلیت کی
تمام انواع میں یہ کامل ترین نوع ہے ـــــ

مادیّین فاعل اوّل کو فاعل بالطّبع قرار دیتے ہیں؛ لہٰذا کائنات کی اس
ترتیب اور جمال و کمال کو ایک ایسے فاعل کا فعل سمجھتے ہیں جو ہر طرح کے
علم و شعور سے عاری ہے ـــــ

معتزلی اور امامی متکلّمین نے فاعل اوّل یعنی حق تعالیٰ کو فاعل بالقصد جانتے
ہیں۔ اُن کا یہ اعتقاد ہے کہ حق تعالیٰ کے فعل و خلق میں ایک زائد بر ذات
قصد، غرض اور داعیہ کارفرما ہے، اور چونکہ اُن کے نزدیک یہ غرض، داعیہ
اور قصد ذات کی کسی کمی کو دُور کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے غیر کو نفع پہنچانے
کے لیے ہے؛ لہٰذا ان حضرات کا یہ عقیدہ اصُولِ حکمت سے بے جوڑ نہیں
ہوتا ـــــ

مشّائیانِ اسلام مثلاً فارابی، ابنِ سینا اور ان کے متّبعین حق تعالیٰ کو فاعل
بالعنایہ جانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اپنی ذات میں اکمل ذات ہے۔
اُسے اپنی ذات کا پورا علم ہے اور یہ علم اشیاء کے تفصیلی علم اور ان کے نظم و
نظام کا باعث ہو کر کسی زائد بہ ذات غرض اور داعیے کے بغیر ایجاد و اشیاء اور
تکوینِ کائنات کا سبب بنتا ہے؛ تاہم جیسا کہ اُوپر بیان ہوا کہ فاعل بالعنایہ
میں ایک نقص پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کے وجود میں آنے سے پہلے
اس فاعل کا تفصیلی علمِ فعل عینِ ذات نہیں بلکہ زائد بر ذات ہوتا ہے؛ لہٰذا فاعلیت
کی یہ قسم بھی حضرتِ حق کے شایانِ شان نہیں ـــــ

اہلِ اشراق یعنی سُہروردی اور اُن کے پیرو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ
فاعل بالرّضا ہے لیکن جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ فاعلیت کی یہ نوع
بھی نقص سے خالی نہیں۔ یہ فاعل قبل از فعل اُس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا؛ لہٰذا
حق تعالیٰ کو فاعل بالرّضا نہیں کہا جا سکتا ـــــ

ابنِ عربی اور دوسرے بزرگ عرفاء و صوفیاء اللہ کو فاعل بالتجلّی جانتے
ہیں۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کے علم کی راہ سے تمام اشیاء کا
تفصیلی علم رکھتا ہے اور یہی علم اشیاء کے ثبوتِ علمی اور اُن کے خارجی ظہور
کا باعث اور تجلّیِ ربّانی کا سبب ہے۔ حق تعالیٰ موجوداتِ خارجی کا بھی
تفصیلی عالم ہے جو اُس کی تجلیات ہیں ـــــ غرض وہ اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا
ہے، فعل سے پہلے بھی اور فعل کے بعد بھی ـــــ

ـــــــــــــ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

باب ۱

نبوّت، رسالت اور ولایت

گزشتہ اوراق میں نبوّت ، رسالت اور ولایت کے بارے میں بے ترتیبی سی سے
ہی کر کر باتیں زیرِ بحث آچکی ہیں مگر چونکہ یہ موضوع تصوّف اور کلام خاص کر ابنِ عربی
کے عرفانی فلسفے میں بڑی اہمیّت رکھتا ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلے
پر الگ سے پوری شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی جائے ۔

تفصیل میں جانے سے پہلے یہ چیز ملحوظ رہنی چاہیے کہ مسلمان متکلّمین اور
عارفین نے تمام کلامی اور عرفانی موضوعات کی طرح اس موضوع پر بھی بہت
تفصیل سے کلام کیا ہے لیکن اس کے باوجود کسی ایک نتیجے پر متفق نہ ہو سکے ،
ان مباحث میں ان کے اقوال آپس میں مطابقت نہیں رکھتے ۔ یہ لوگ نبوّت ،
رسالت اور ولایت کی تعریف و تشریح میں ایک دوسرے سے بہت مختلف
ہیں اور تینوں کے درمیان جو فرق موجود ہے اُس کی نشان دہی کرنے چلتے
ہیں تو بھی کوئی بنیادی اتفاقِ رائے نظر نہیں آتا بلکہ کہیں کہیں تو صاف
اضطراب نظر آتا ہے ـــــ ہم اپنے قارئین کی سہولت کے لیے یہ چاہتے ہیں کہ
زیرِ نظر موضوع پر ممتاز اہلِ عرفان و کلام نے جو کچھ کہا ہے پہلے اُسے اختصار
کے ساتھ بیان کر دیا جائے پھر ابنِ عربی اور اُن کے ماننے والوں کی طرف رجوع
کیا جائے ـــــ

علمِ کلام کی ایک مستند کتاب "شرحِ مقاصد" میں آیا ہے: "نبوّت حق تعالیٰ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی جانب سے مخلوق کی طرف اِنسان کی بعثت ہے ـــــ نبی وہ انسان ہے جسے
خدا نے بھیجا ہے تاکہ جو کچھ اُس پر وحی کیا جائے لوگوں تک پہنچا دے ۔ رسول کا
لفظ بھی عام طور پر اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے ـــــ معتزلہ میں جاحظ سے
منقول ہے کہ نبی وہ شخص ہے جو کسی کتاب یا الہام یا خواب میں عطا ہونے والی
آگاہی کے واسطے سے منجانب اللہ خبر دیتا ہے، لیکن رسول وہ ہے کہ
اُس پر نازل ہوتا ہے اور وحیٔ الٰہی کو اُس تک پہنچاتا ہے[3]" گویا
یہ گروہ نبی اور رسول میں یہ فرق دیکھتا ہے کہ نبی کے برخلاف رسول پر
فرشتہ نازل ہوتا ہے؛ تاہم معتزلہ ہی کے ایک بڑے آدمی قاضی عبدالجبار
معتزلی[4] نبی اور رسول کے درمیان کوئی فرق نہیں مانتے[5] ـــــ آپ نے
لیا کہ ہماری بات یہاں بیچ نکلی کہ نبوت اور رسالت کی تعریف کے معاملے میں
متکلمین کی عبارات آپس میں خاصا تفاوت رکھتی ہیں۔ بعض حضرات نبی اور رسول
میں فرق کرتے ہیں جب کہ کچھ دونوں کو ایک سمجھتے ہیں ـــــ اور پھر وہ لوگ
جو اصولاً نبوت اور رسالت میں فرق کے قائل ہیں، جب اِس فرق کی نشاندہی
کرنے پر آتے ہیں تو اُن میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، کوئی کچھ
فرق بتاتا ہے اور کوئی دوسرا ـــــ بہرحال نبوت اور رسالت کے باب میں
متکلمین کے افکار کا ذرا سا نمونہ تو سامنے آ ہی گیا، اب ہم ابن عربی اور اُن کے
مقلدین کی طرف رجوع کریں گے، کیونکہ شیخ کے یہاں یہ مبحث بڑی اہمیت
کا حامل ہے ـــــ

ابن عربی نبوت اور رسالت کے بیچ ایک واضح فرق دیکھتے ہیں۔ اُن کے
نزدیک نبوت وحی کے ذریعے حقائق یعنی حق تعالیٰ کی ذات، اسماء اور صفات
کی خبر رسانی اور احکام شریعت کی معرفت کا نام ہے؛ لہٰذا نبی وہ شخص ہے جو بوسیلۂ وحی
مذکورہ حقائق کی آگہی اور احکام شریعت کی معرفت رکھتا ہے؛ تاہم ان حقائق کی
اطلاع دینے پر مامور ہونے کے باوجود نبی شریعت کی تعلیم و تبلیغ کا مکلف نہیں

اور رسالت بھی نبوت ہی ہے لیکن اس میں شریعت کی تبلیغ، احکام کی تعلیم، اخلاق
کی تہذیب، حکمت کی تعلیم اور ریاست و حکومت کا قیام ایسے امور بڑھے ہوتے
ہیں۔ رسالت کو تشریعی نبوت بھی کہتے ہیں یعنی تبلیغ شریعت کے اضافے کے
ساتھ رسول بھی نبی ہی ہے۔ چونکہ رسالت وصفِ الٰہی نہیں بلکہ وصفِ کونی ہے
یعنی مُرسِل، مُرسَل الیہ اور مُرسَل بہ کے بیچ واسطہ ہے، پھر یہ رسول کا حال ہے نہ کہ
اس کا مقام؛ لہٰذا منقطع بھی ہو جاتی ہے، یعنی تبلیغِ احکام کا وقت پورا ہو جائے تو
رسالت زائل ہو جاتی ہے[6] ـــــ

ابن عربی سے پہلے بھی جس طرح عربی لغت اور اسلامی فقہ میں نبوت و رسالت
کے مسئلے پر گفتگو ہوتی آئی تھی اسی طرح مسئلۂ ولایت بھی فقہِ اسلامی بالخصوص فقہِ جعفری
کا ایک بڑا موضوع بحث رہا ہے۔ اس لیے نامناسب نہ ہوگا اگر ابن عربی اور
اُن کے دبستان کے عقائد بیان کرنے سے پہلے ولایت کے لغوی اور فقہی
معنی کی طرف بھی مختصر سا اشارہ کر دیا جائے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ فقہ اور
تصوف دونوں میں ایک اصطلاح کے طور پر ولایت کے جو معانی پائے جاتے ہیں
وہ آپس میں ایک ادنیٰ سی ظاہری مشابہت تو ضرور رکھتے ہیں، کیونکہ دونوں جگہ
اس کا مفہوم متعین کرنے میں لغت سے مدد لی گئی ہے، مگر اپنے اپنے استعمال کے
دائرہ میں ولایتِ فقہی اور ولایتِ عرفانی ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں
لغت میں ولایت کے کئی معنی ملتے ہیں مثلاً ۱۔ قُرب، نُصرت، محبت،
ملک، تدبیر، دوست داری اور تصرّف[5] ۔ یہ لفظ قرآن مجید میں بھی انہی معنوں
میں استعمال ہوا ہے[6] ـــــ ولایت کے فقہی مطالب بھی انہی کی سند پر متعین
کیے گئے ہیں ـــــ

ابن عربی اور اُن کے پیرو ولایت کی دو قسمیں مانتے ہیں: (۱) ولایت عامہ
جو سب اہلِ ایمان کو حاصل ہے، تمام مومنین اپنے ایمان کی برکت سے اللہ تعالیٰ
کا قرب رکھتے ہیں اور وہ اُن کے سارے معاملات و امور کا نگہبان، مدبر اور مالک

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہے (۲) ولایتِ خاصہ جو واصلینِ حق کے ساتھ مخصوص ہے اور بندے کے فنا فی اللہ اور بقا باللہ سے عبارت ہے یعنی بندہ اِس مقام میں قیدِ خودی سے رہا ہو کر حق کی ذات میں فانی ہو جاتا ہے اور اُس کی بقا کے ساتھ باقی ــــ اِس مقام پر فائز ہونے والا ولی حصولِ فنا کے ساتھ معارفِ الٰہیہ کا عارف بن جاتا ہے اور جب اُسے اِس فنا کے بعد والی بقا عطا ہوتی ہے تو اُس وقت یہ حقائق و معارف اُس کی زبان پر جاری ہو جاتے ہیں اور وہ ان کی خبر دیتا ہے، جس طرح فلکِ محیط تمام افلاک و اجسام کو اپنے احاطے میں سموئے ہوئے ہے اسی طرح مقامِ ولایت بھی ... نبوّت اور رسالت کی صفت سے متصف ہوا، ولایت اُسے خود بخود حاصل ہو گئی یعنی ولایت، نبوّت و رسالت کو عام ہے، ان میں شامل اور اُن کو محیط ہے ہر نبی اور ہر رسول ولی ہوتا ہے مگر ہر ولی نبی اور رسول نہیں ہوتا، جس طرح ہر نبی کا رسول ہونا ضروری نہیں، کیونکہ رسول کی نسبت سے نبی عام ہے اور نبی کی نسبت سے رسول خاص ــــ ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی۔ خدا نے خود کو نبی اور رسول کا نام نہیں دیا مگر ولی کے اسم سے موسوم کیا ہے مثلاً "اللہ ولی الذین آمنوا" اور "ھو الولی الحمید" ــــ لہٰذا یہ نام دنیا و آخرت میں اُس کے بندوں میں ہمیشہ جاری و ساری رہے گا اور اس کا ظہور کبھی تمام نہیں ہوگا۔ چونکہ اولیاء اللہ اس اسم کے مظاہر ہیں، اس لیے دُنیا اُن کے وجود سے نہ کبھی خالی رہی ہے اور نہ کبھی ہوگی[7]"

ولایت نبوّت و رسالت سے افضل ہے

ابنِ عربی اور اُن کے مقلّدین پر گفتگو کرتے ہوئے اُن کے اس قول کا حوالہ بڑے زور شور کے ساتھ آتا ہے کہ ولایت نبوّت اور رسالت سے افضل ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ اس مسئلے پر بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں اور شیخ کو شدید تنقید کا ہدف بنایا گیا۔ مخالفین نے اپنے طور پر یہ تصوّر کر لیا کہ ابنِ عربی مطلق ولایت کو نبوّت اور رسالت پر برتری دیتے ہیں، یعنی غیر نبی کی ولایت ...

... کی نبوّت اور رسالت سے افضل ہے ــــ حالانکہ ابنِ عربی ایسا ... وہ فی الحقیقت نبی اور رسول کی ولایت کو اُن کی نبوّت اور رسالت سے ... ہیں۔ ابنِ عربی اور اُن کے پیروکاروں کے عقیدے کے مطابق ولایت ... الٰہی ہے[8]، نبوّت اور رسالت کا باطن اور حق کا تصور فی الخلق ہے[9] ــــ ... سے متعلق ہے اور دُنیا و آخرت میں دائم اور باقی[10] ــــ علاوہ ازیں ... ہوا، نبوّت و رسالت کی بہ نسبت ولایت عام ہے، ہر نبی اور ہر ... ولایت ہوتا ہے جیسے کہ رسالت کی نسبت نبوّت عام ہے اور ہر ... نبوّت کا بھی حامل ہوتا ہے ــــ اور زیادہ وضاحت سے بیان کریں تو ... اور ان کے متبعین کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر رسول نبی ہوتا ہے جب کہ کوئی نبی رسول ... پس نبوّت کے دائرے میں رسالت ایک خاص مرتبہ ہے۔ اسی طرح ہر ... ہے مگر کوئی ولی نبی نہیں ہوتا، پس یہاں نبوّت ایک مرتبۂ خاص ہوگیا؛ ... نبی بھی ہے اور ولی بھی، اس لیے رسول کا مرتبہ نبی اور ولی کے مرتبے سے ... رسول سہ گانہ مراتب کو جامع ہوتا ہے لیکن اس کی ولایت کا مرتبہ ... نبوّت سے اور اُس کی نبوّت کا مرتبہ اُس کی رسالت سے بالاتر ہوتا ہے، ولایت اُس کی جہتِ حقیقت ہے جو فانی فی الحق ہے اور نبوّت ... ملکوتی ہے جس کے واسطے سے ملائکہ کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی ہے ... ذریعے سے وہ وحی حاصل کرتا ہے؛ جب کہ رسول کی رسالت اُس کی ... بشریت ہے جس کے وسیلے سے انسانوں کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی ... اور وہ ان میں احکامِ الٰہی کی تبلیغ کرتا ہے اور اس طرح مخلوق کی تعلیم و ہدایت ... مصروف رہتا ہے۔ پس مقامِ نبوّت، ولایت اور رسالت کا برزخ ہے۔ ... ولایت اس سے بالاتر ہے اور مقامِ رسالت فروتر[11] ــــ

مختصر یہ کہ ابنِ عربی اور اُن کے پیرو دراصل یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ خود ... رسول کا مرتبۂ ولایت اُن کے مقامِ نبوّت و رسالت سے افضل ہے۔ اس بات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کسی غیرِ نبی اور غیرِ رسُول کی ولایت نبی اور رسُول کی
رسالت پر فضیلت رکھتی ہے اور اولیاء، انبیاء و رُسل سے برتر ہیں۔ ولایت
مرتبہ انتہائی عظیم اور اس کا درجہ بعید بلند ہے، مگر اس کے باوجود اس کا
ہی ہے کہ کسی شخص کے ولی ہونے کی واحد علامت یہ ہے کہ وہ کس
نبی کا اتباع کرتا ہے ——— دیکھیے ابن عربی اسی بات کو کیسے عجیب
بیان کرتے ہیں: "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ خدا نے نبوت
رسالت کا سلسلہ ختم کر کے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ اب یہ لوگ اس
سے اُس وحیِ ربانی سے محروم ہو گئے جو ان کی رُوح کی غذا ہے۔ یہ صورت حال
چیز پر دلالت کرتی ہے کہ اولیاء انبیاء کے مقام پر نہیں ہیں۔ یہ طائفہ وحیِ الٰہی
آگاہی کے لیے انبیاء کا محتاج ہے، اسی لیے نبوت و رسالت یعنی وحیِ ربانی
دورِ اختتام کو پہنچا تو اولیاء کی کمر ٹوٹ گئی، کیونکہ یہ حضرات وحی سے محروم ہو گئے
اور اُن کے لیے اس ضمن میں فقط رویائے صادقہ ہی نیچے رہ گئے کہ اس وسیلے
وحی کی خوشبو سے مانوس رہیں"———

اس کے علاوہ وہ ایک جگہ وہ مقامِ نبوت کو اولیاء اُونچا لے جاتے ہیں اور ولایت
اس کی ایسی برتری دکھاتے ہیں کہ خود کو خاتم اولیاء بتانے کے باوجود صاف
کہتے ہیں کہ: "ہم نبی کے مقام تک نہیں پہنچ سکتے، وہاں ہمارا داخلہ ممنوع ہے۔
معرفت کی انتہا، وہ بھی بطریقِ وراثت، یہ ہے کہ اُسے دیکھ لیں جیسے جنت
طبقۂ اسفل کا باسی اعلیٰ علیین کے مکین کو دیکھتا ہے اور زمین والے آسمان کے
ستاروں کو ———"

ختمِ ولایت کے مسئلے پر ابنِ عربی کی تحریروں کا اُلجھاؤ

ختمِ ولایت کے مسئلے پر ابنِ عربی کی
میں وہ اُلجھاؤ اور تضاد نظر آتا ہے جو اُن کے یہاں اور کہیں دکھائی نہیں
اُن کی بعض عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ خود ختمِ ولایت کے مدعی ہیں

انا خاتم الولایۃ دون شک
لورث الهاشمی مع المسیح

میں اُن کا ایک خواب نقل کر چکے ہیں جو اُن کے خاتم الولایت ہونے پر دلالت
اس خواب کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں جاگ گیا اور خداوندِ عالم
اور اس خواب کی یہ تاویل کی کہ میں اپنی صنف میں اپنے مقلدین
اولیاء میں ایسا ہی ہوں جیسے انبیاء کے درمیان رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور لگتا
ہے میں ہی وہ شخص ہوں جس پر اللہ تعالیٰ نے ولایت کو ختم فرما دیا ہے———
دوسری طرف اُن کی کچھ تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امام مہدی
کو خاتم الاولیاء سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں لکھتے ہیں: "خدا کا ایک خلیفہ ہے جس
کا ظہور اس وقت ہوگا جب دُنیا جور و ستم سے پٹ جائے گی، وہ اُسے عدل و انصاف
سے بھر دے گا، اور اگر دُنیا کی زندگی باقی نہ رہی مگر ایک دن، تو بھی خدا اُس دن ہی
کو طول دے دے گا کہ وہ خلیفہ اپنا کام پورا کرلے ——— وہ رسُول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی عترت اور حسن بن علی بن ابی طالب کی اولاد میں سے ہوگا"———
اس عبارت کے بعد ابنِ عربی، امام آخر الزمان کی یوں مدح سرائی کرتے ہیں:

الا انّ ختم الاولیاء شہید	وعین امام العالمین فقید
ہو السیّد المهدی من آل احمد	ہو الصارم الهندی حین یبید
ہو الشمس یجلو کل غمّ وظلمۃ	ہو الوابل الوسمیّ حین یجود

مگر ایک جگہ وہ عرب کے ایک مرد کو ولایتِ محمدی کا خاتم قرار دیتے ہیں جو اپنی
قوم میں اشرف و اکرم تھا، جیسا کہ فتوحات کے باب ۷۳ میں لکھتے ہیں: "ختمِ ولایت
محمدی عرب کے اُس شخص کو عطا ہوئی ہے جو اصلاً و یداً اس قوم میں بزرگ ترین
ہے اور آج ہمارے زمانے میں موجود ہے۔ میں نے ۵۹۵ھ میں اُسے پہچانا اور
اس کی اُن نشانیوں کا مشاہدہ کیا جو حق تعالیٰ نے بندوں کی آنکھ سے چھپا رکھی ہیں"[۱۶]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اسی کتاب میں ایک اور مقام پر یہ تحریر کرتے ہیں: "ولایتِ محمدی کے [illegible]
شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک خاتم مقرر ہے جو رتبے میں عیسیٰ علیہ [illegible]
سے نیچے ہے، کیونکہ حضرت عیسیٰ مقامِ ولایت کے علاوہ مقامِ رسالت بھی [illegible]
ہیں —— یہ خاتم ہمارے ہی زمانے میں پیدا ہوا ہے۔ میں نے اُسے [illegible]
اور اُس سے ملا ہوں۔ میں نے اُس میں خاتمیت کی علامت بھی [illegible]
اس کے بعد کوئی ولی نہیں آئے گا مگر یہ کہ اسے اپنا مرجع بنائے[17]"

شیخ کی اکثر تحریروں میں یہ صراحت ملتی ہے کہ "ولایتِ مطلق" کا مقام [illegible]
علیہ السّلام کی تحویل میں ہے۔ مثال کے طور پر فتوحات کی یہ عبارت دیکھیے [illegible]
یقینی ہے کہ عیسیٰ علیہ السّلام نزول فرمائیں گے اور ہمارے درمیان شریعت [illegible]
کی رُو سے فیصلے کریں گے۔ اللہ رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی شریعت اُن [illegible]
القا کرے گا اور وہ ہر چیز کی حلّت و حُرمت کا وہی حکم کریں گے کہ اگر رسول [illegible]
صلّی اللہ علیہ وسلّم تشریف رکھتے تو ایسا ہی فرماتے —— نزولِ عیسیٰ کے سا[illegible]
کا اجتہاد اُٹھ جائے گا مگر وہ اپنی لائی ہوئی شریعت کی بُنیاد پر حکم نہیں کریں گے
بلکہ جیسا کہ کہا گیا، شریعتِ محمدیؐ کے احکام جاری کریں گے۔ وہ شاید اس شریعت [illegible]
علم آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رُوح پُر فتوح سے براہِ کشف اخذ کریں گے۔ پس
اس لحاظ سے عیسیٰ علیہ السّلام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے صحابی اور تابع اور
خاتم الاولیاء ہیں۔ یہ ہمارے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کا شرف ہے کہ اُن کی اُمّت
میں اولیاء کا اختتام عیسیٰ علیہ السّلام ایسے نبیٔ مکرّم اور رسولِ معظّم پر ہوگا، اسی [illegible]
حضرت عیسیٰ علیہ السّلام اس اُمّتِ محمدیؐ میں سب سے افضل ہیں، حکیم ترمذی [illegible]
نے کتاب "ختم الاولیاءؒ" میں یہ بھید کھولا ہے اور ابو بکر صدیقؓ اور دیگر اصحابِ کبار
پر ان کی فضیلت کی شہادت دی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگرچہ وہ اِس اُمّت
میں ولی کی حیثیت سے نزول کریں گے لیکن نفس الامر میں نبی اور رسولؐ ہی رہیں گے،
لہٰذا قیامت کے دن اُن کے لیے دو حشر واقع ہوں گے، ایک حشر تو نبیوں اور [illegible]

[illegible] میں ہوگا کہ اپنی نبوّت و رسالت کا علم اُٹھائے ہوں گے اور اُن کے تمام
[illegible] زیرِ سایہ اُن کے پیچھے پیچھے ہوں گے۔ یہاں ان کی حیثیت تمام رسولوں
[illegible] کی ہوگی اور دوسرا حشر ہمارے ساتھ ہوگا۔ وہ اس اُمّت کے اولیاءؒ
[illegible] درمیان محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کے جھنڈے تلے ہوں گے، اِس جگہ اُن
[illegible] اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے تابع کی ہوگی اور وہ آدمؑ کے زمانے
[illegible] ولی تک دُنیا میں آنے والے تمام اولیاء پر تقدّم رکھتے ہیں،
[illegible] نے اُن کے لیے نبوّت اور ولایت کو جمع فرما دیا ہے اور قیامت
[illegible] کے بیچ ایک بھی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی دوسرا رسول اُس کا تابع ہو کر
[illegible] اللہ علیہ وسلّم کہ اُس دن اُن اتباع کرنے والوں کے مجمعے میں عیسیٰؑ
[illegible] بھی محشور ہوں گے[19]"

[illegible] میں ایک اور مقام پر صاف کہتے ہیں کہ عیسیٰؑ علی الاطلاق خاتمِ ولایت
[illegible] ایک دوسری جگہ رُوحِ محمدی کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ
[illegible] رُوحِ محمدیؐ کے کئی مظاہر ہیں جن میں اِس کا ظہورِ اکمل کبھی قطبِ زمان
[illegible] افراد میں ہے، کبھی ختمِ ولایتِ محمدیؐ میں ہے اور بالآخر ختمِ ولایتِ عامہ
[illegible] عیسیٰ علیہ السّلام میں ہے[22]"

[illegible] نے دیکھا کہ جو بات ہم نے آغازِ گفتگو میں کی تھی وہ ان مثالوں سے درست
[illegible] یعنی اِس مبحث میں ابنِ عربی کے یہاں صرف اُلجھاؤ اور بے ربطی ہی نہیں،
[illegible] کا تضاد اور تناقض صاف نظر آتا ہے۔ اِن کے ماننے والے بعض
[illegible] نے اگرچہ اپنے طور پر بہت کوشش کی کہ اس باب میں جیسے بھی بن پڑے شیخ
[illegible] میں تطابق پیدا کر دیا جائے اور ان میں پایا جانے والا تضاد و تناقض رفع
[illegible] لیکن ایسا نہ ہو سکا —— گو کہ ان لوگوں کی سعی و کاوش بے فائدہ رہی
[illegible] اُن میں سے کچھ کا بیان فائدے سے خالی نہیں ——
[illegible] کے معتقدین کا تشریحی نقطۂ نظر پیش کرنے سے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بطورِ مقدمہ یہ چیز واضح کر دی جائے کہ شیخ اکبر کے
کے مطابق جس طرح کہ تمام رسولوں کی لائی ہوئی شریعت فی الواقع محمد صلی اللہ
ہی کی شریعت ہے اور وہ سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت
ہیں۔ اور وہ شریعت بھی جو خاص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہورِ بدنی کے وقت ظاہر ہوئی، اپنے اندر وہ تمام
اور دقائق اور قواعد رکھتی ہے۔ وہ پچھلی تمام شریعتوں میں فرداً فرداً یا مجموعاً
جاتے تھے ۔۔۔۔ غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سارے رسولوں
رسالت، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تمام نبیوں کی نبوت پر اور آپ
علیہ وسلم کی ولایت کل ولیوں کی ولایت پر مشتمل ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ
نے خود فرمایا: "عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ" یعنی مجھے اولین
آخرین کے تمام علوم دیے گئے ۔۔۔۔ اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
کی رسالت، نبوت اور ولایت کو وہ خصوصیت، فضیلت اور شرف حاصل
جو اوروں کو نہیں ملا ۔۔۔۔ اور چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اولیاء آپ صلی
علیہ وسلم کے وارث ہیں، انھیں یہ خصوصیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ورا
میں ملی ہے اور وہ اس بزرگی اور فضیلت کے لیے مخصوص کر دیے گئے ہیں
محمدی کہا جاتا ہے، جیسے کہ ابراہیم، اسحٰق، عیسیٰ اور موسیٰ علیہ السلام کے خصائص کے
وارث ابراہیمی، اسحاقی، عیسوی اور موسوی کہلاتے ہیں اور ابنِ عربی سمیت بہت
کی کتابوں میں بار بار آتا ہے کہ فلاں شخص فلاں پیغمبر کے قدم پر ہے، اس کا مطلب
یہ ہوا کہ وہ علوم، تجلیات، مقامات اور احوال جو اس پیغمبر کے لیے خاص ہیں اُن
کی مدد اور برکت سے اس ولی کو بھی جزواً حاصل ہیں ۔۔۔۔

جب یہ مقدمہ ذہن نشین ہو گیا تو اب ہم ابنِ عربی کے مقلدین اور اُن کے
عرفانی فلسفے کا درس دینے والوں میں سے دو ایسے حضرات کی طرف رجوع کرتے
ہیں جنھوں نے اپنے اپنے انداز میں فوق الذکر عبارات میں مطابقت پیدا کرنے

ہیں۔ ان میں ایک صاحب سُنّی ہیں اور دوسرے شیعہ ۔۔۔۔ ان کے خیالات
نقل کرنے کے بعد ہم اپنی رائے بھی ظاہر کریں گے ۔۔۔۔

محمد خاکی، ابنِ عربی کے سُنّی مقلد ہیں۔ ان کا شمار اُن لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے
ابنِ عربی کی مدافعت میں جان لڑا دی۔ اِس مبحث میں انھوں نے خود کو سخت زحمت
میں ڈال کر جو مطالب بیان کیے ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے :۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں :۔ ولایتِ مطلقہ اور ولایتِ خاصہ محمدیہ ۔۔۔۔
ولایتِ خاصہ محمدی کی بھی تین انواع ہیں : نوعِ اوّل وہ ولایت ہے، جو
تصرف فی العالم کو جامع ہے، معنی کی جہت سے بھی اور صورت کی
جہت سے بھی ۔۔۔۔ اور یہ خلافت سے بھی متصل ہے۔ نوعِ دوم وہ
ولایت ہے جو معنی و صورت دونوں جہات سے تصرف فی العالم کو تو جامع
ہے مگر خلافت سے متصل نہیں ہے ۔۔۔۔ اور نوعِ سوم وہ ولایت ہے
کہ اس کی حقیقت فقط تصرف فی المعنی ہے ۔۔۔۔

ولایتِ مطلقہ کے خاتم حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں۔ وہ خاتمِ اکبر ہیں، اُن
کے بعد کوئی ولی نہ ہوگا۔ ولایتِ محمدی کی نوعِ اوّل کے خاتم حضرت علی بن ابی طالب
ہیں جو خلفائے راشدین اور ائمۂ مہدیین میں آخری ہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تصیر
ملکا ظالما" ۔۔۔۔ حضرت علی خاتمِ کبیر ہیں ۔۔۔۔ ولایتِ محمدی کی نوعِ دوم
کے خاتم امام مہدی علیہ السلام ہیں جو آخر الزمان میں ظہور فرمائیں گے۔ وہ
خاتمِ صغیر ہیں اور نوعِ سوم کے خاتم ابنِ عربی ہیں اور وہ خاتمِ اصغر ہیں
۔۔۔۔ یہاں تک پہنچ کر شیخ محمد خاکی فتوحات کی اُس عبارت کی طرف
اشارہ کرتے ہیں جس کا حوالہ ہم اس بحث کے شروع میں دے چکے ہیں۔
لکھتے ہیں: "لیکن فتوحات میں شیخِ اکبر نے ولایت کا خاتم کسی اور کو بتایا ہے۔
میں حیران ہوں کہ وہ کون ہے؟" ۔۔۔۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲ - آقا محمد رضا قمشہ ای ، مذہباً شیعہ ہیں اور عرفانی مسائل میں ابنِ عربی
تیرھویں صدی ہجری کے اسلامی ایران میں یہ ابنِ عربی کے متقدم
بڑے اُستاد مانے جاتے تھے ۔ اُنھوں نے بھی ہمارے زیر
"ذیل فص شیثی فصوص الحکم" کے نام سے ایک رسالہ تحریر کیا
کے مسئلے پر شیخ کی عبارات کا باہمی تضاد رفع کرنے کے لیے کئی
کیے جن کا خلاصہ کچھ یُوں ہے :-

ولایت کی دو شاخیں ہیں : ولایتِ مطلقہ یا ولایت عامہ
———— مطلق اور علم ولایت تمام مومنوں کو حاصل ہے ؛ البتّہ اُس
مراتب ہیں جو درجاتِ ایمان کے ساتھ مشروط ہیں ، اِس ولایت
عیسیٰ علیہ السّلام ہیں ———— ولایتِ خاصہ اہلِ دل ، اہل اللہ اور
کے لیے مخصوص ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں فانی ہیں اور اُس
کے ساتھ باقی ۔ ولایت کی یہ قسم محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم اور محمدیوں
مختص ہے ———— اِس کی بھی دو قسمیں ہیں : مطلق اور مقیّد ———— مطلق
کی صورت میں یہ ولایت تمام حدود و قیود سے عاری ، حق تعالیٰ کے
اسماء و صفات کے ظہور کو جامع اور اُس کی ذاتی تجلّیات کے
متعلّق ہوگی ———— جب کہ مقیّد ہونے کی صورت میں اسماء میں
ایک اسم ، بے شمار حدود میں سے کسی ایک حد اور تجلّیات کے کسی
تک محدود ہوگی ۔ ان دونوں اقسام کا الگ الگ خاتم موجود ہے
محمدی کے خاتم حضرت علیؓ ابن ابی طالب اور امام مہدیؑ ہیں یعنی
کی اِس نوع کی خاتمیت حضرت علیؓ کی صورت میں ظہور کرنے کے
مہدیؑ کی صورت میں بھی ظاہر ہوگی ———— ولایتِ مطلقہ محمدی
مطلقۂ عامہ سے برتر ہے اور اُس کے خاتم یعنی حضرت علیؓ اور امام
اُس کے خاتم یعنی عیسیٰ علیہ السّلام سے افضل ہیں[۲۳] ———— رہی ولایتِ مقیّدہ

ہے کہ اس کے خاتم ابنِ عربی بھی ہوں اور وہ عرب مرد بھی جیسے اُنھوں نے
تھا اور اُس کی خاتمیت پر شہادت دی تھی ۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ ولایت
اس نوع میں کئی مدارج و مراتب مقرّر ہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ ہر درجے کا اپنا
خاتم ہو[۲۴] ————
قمشہ ای ایسے اُستاد سے توقّع تھی ، اِس مسئلے میں اُن کی تحریر و تقریر
استادانہ ہے کہ بظاہر یُوں لگتا ہے جیسے اُنھوں نے ابنِ عربی کے مقالات
تضاد شیخ محمد خاکی کی طرح کسی حیرت میں پڑے بغیر ختم کر دیا ہو لیکن غور
جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ابنِ عربی کے یہاں پایا جانے والا تضاد
ہے کہ ان ترکیبوں سے حل ہو جائے ؛ گو کہ یہ درست ہے کہ ابنِ عربی
حقیقتِ محمدی سے سب سے زیادہ قریب حضرت علیؓ کو قرار
اور وہ مہدیؑ موعود کو ولایتِ خاصۂ محمدی کا خاتم اور سب اہلِ عالم کا امام
لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ اُنھوں نے کچھ مقامات پر
علیہ السّلام کو بھی ولایتِ مطلقہ کا خاتم کہا ہے اور اُمّتِ محمدی کے
حتیٰ کہ ولایتِ محمدی کے خاتم پر بھی اُن کی افضلیت کی تصریح کر دی
ہمیں اعتراف کر لینا چاہیے کہ ولایت کے مسئلے میں ابنِ عربی کی تحریریں
، متضاد اور اُلجھی ہوئی ہیں ———— یہاں وہ کسی حتمی اعتقاد تک
تھے ۔ اِس اُلجھاؤ اور تضاد کو رفع کرنے کی کوشش بالکل بے سود ہے ۔
ہے کہ قمشہ ای ایسے دانا اُستاد نے محض یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ابنِ عربی
ہیں حضرت علیؓ اور امام مہدیؑ ، عیسیٰ علیہ السّلام پر فضیلت رکھتے
کو بلاوجہ تکلّف میں ڈالا اور ابنِ عربی سے ایسے الفاظ بھی منسوب کر ڈالے
کتابوں اور رسالوں میں کہیں موجود نہیں ———— مثلاً فتوحات میں
جگہ یہ عبارت آئی ہے : " واقرب الناس الیہ علی بن ابی طالب
الانبیاء[۲۵] ————" قمشہ ای نے اصل کتاب کھولنے کی زحمت کیے بغیر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فیض کاشانی کی "کلماتِ مخزونہ" پر اکتفا کیا اور مذکورہ عبارت
بدلی ہوئی صورت میں نقل کر دیا :- "وأقرب الناس إليه علي
بن أبي طالب امام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين"
——— یہ ٹھیک ہے کہ اگر یہ عبارت اسی طرح ہوتی جیسی کہ نقل کی گئی
تو قمشہ ای کے اِس خیال کی تائید ہو جاتی کہ ابنِ عربی کے عقیدہ
میں علی رضؓ امام عالم ہیں اور عیسیٰ علیہ السلام سمیت تمام انبیاء کے سر
ہیں لیکن ہم نے فتوحات کے سارے مطبوعہ نسخوں کا مطالعہ کیا اور
کا تصحیح کردہ نسخہ بھی دیکھا جس میں انھوں نے تمام نسخوں کی اختلافات
کو پاورقی میں درج کیا ہے، مگر اس میں بھی فیض کاشانی اور ان
سے محمد رضا قمشہ ای کے نقل کردہ اضافی الفاظ کہیں نہیں ملے
ہر نسخے میں اسی طرح درج ہے جس طرح ہم نے نقل کی [47]

فتوحات ہی کی ایک اور عبارت ہے :- "وللولاية المحمدية
المخصوصة بهذا الشرع المنزلة على محمد
صلى الله عليه وسلم ختم، خاص هو في الرتبة
دون عيسى عليه السلام ......" (ولایتِ محمدی کے لیے جو
محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی شرع کے ساتھ مخصوص ہے ایک
خاتم ہے جو رتبے میں عیسیٰ علیہ السلام سے کم تر ہے)

قمشہ ای نے اسے یُوں نقل کیا ہے :- "وللولاية المحمدية
المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد صلى الله
عليه وسلم ختم خاص هو المهدي وهو في الرتبة
فوق عيسى" (ولایت محمدی کے لیے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل
ہونے والی شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک خاص خاتم ہے، وہ مہدی
ہے اور مرتبے میں عیسیٰ علیہ السلام سے بالاتر ہے) پھر یہ وضاحت بھی کی

ہے کہ فتوحات کے نسخوں میں "فوق" کی جگہ "دون" چھپ گیا ہے
یہ چھاپنے والوں کی تحریف ہے ——— تاہم اس طرح کی تحریف بعید از عقل
ہے اور قمشہ ای ایسا اُستاد ایسی بات کرے گا، اس پر تو بالکل یقین
نہیں آتا
———

باب ۱۱

تشیّع و تسنّن

شیخ کے اکثر سوانح نگار اور مؤرخین اُنھیں اہلسنّت والجماعت کے علماء میں شمار کرتے ہیں اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ بعض شیعہ اکابر اُنھیں متعصّب سُنّی اور اہلبیت اطہار کے ماننے والے شیعوں کا سخت دشمن جان کر بُرا بھلا کہتے تھے[1] — اہلسنّت نے اُنھیں شیعہ خیال کیا اور اُن کی مذمّت میں اس طرح کے جملے کہے کہ "هو شیعیٌ سوءٌ کذّابٌ"[2] — اسمٰعیلی شیعہ[3] اُنھیں اپنوں میں سمجھتے ہیں اور امامت کے مرتبے پر قرار دیتے ہیں[4]۔ علاوہ ازیں اثناء عشری شیعوں میں بھی کچھ ایسے حضرات نظر آتے ہیں جو ابنِ عربی کو اثنا عشری سمجھتے ہیں اور اپنے خیال پر اُنھیں بہت اصرار ہے — حالانکہ اُن کے شیعہ ہونے کا احتمال بہت کمزور ہے۔ ظنِ غالب یہ ہے کہ وُہ سُنّی تھے۔ ایک سُنّی وحدت الوجودی صوفی جنھوں نے احیاناً وحدتِ ادیان کی بھی بات کی ہے۔ مگر چونکہ وُہ لوگ جو اُن کے تشیّع کے قائل ہیں، شیعوں کے بڑے علماء میں سے ہیں؛ لہٰذا مناسب ہوگا اگر اس مسئلے پر الگ سے گفتگو کر لی جائے اور ان بزرگوں کے دلائل و شواہد کا تحقیقی نظر سے جائزہ لیا جائے — یہاں یہ بات بھی نظر میں رکھنی چاہیے کہ ابنِ عربی کو ماننے والے ایسے بھی ہیں جو اُن کی ولایت کا دَم بھرتے ہیں اور اُن کے مذہب کی چھان بین کو اُن کی جلالتِ شان سے کمتر سمجھتے ہیں — بعض لوگ شیخ سے سرزد ہونے والی شطحیات کو اپنی دلیل بنا کر اُن کے تشیّع اور تسنّن کے مسئلے ہی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

گروہ سے ناقابلِ التفات گردانتے ہیں۔ ان لوگوں کی نظر میں ابنِ عربی
کے دائرے سے باہر ہیں۔ —— لیکن شیخِ اکبر کا ہر فقہی مسلک سے بالاتر یا
ہونا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ وہ بظاہر ہی سہی مگر مذہبِ سُنّی کے معتقد تھے ——

میرزا محمد باقر خوانساری، صاحبِ روضات، ابنِ عربی کا ذکر بزرگی
کے ساتھ کرتے ہیں، اُنھیں بڑے عرفا، اور اقطاب میں شامل بتاتے ہیں
اصحابِ مکاشفہ اور اربابِ صفا میں گنتے ہیں اور شیخ عبدالقادر حسن جیلانی
اور عظم صوفیہ کی ایک جماعت کا مماثل اور معاصر قرار دیتے ہیں —— اس
کے بعد لکھتے ہیں کہ اس طائفۂ صوفیہ کے برخلاف، کچھ علمائے شیعہ کہتے ہیں
شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اور اُن ایسے اہلِ تصوف اس نسبت سے بالکل دُور ہیں
اِس احتمال سے بکمہ بعید —— سید صالح موسوی خلخالی، شارحِ "مناقب" ابنِ عربی
کے تشیع کے قائلین میں کچھ علمائے امامیہ مثلاً شیخ بہائی، میرزا محمد اخباری اور
قاضی نور اللہ شوستری کا نام لیتے ہیں —— ہم بھی فوق الذکر حضرات کے استدلال
آگاہی رکھتے ہیں۔ یہاں اختصار کے ساتھ ان کے اقوال نقل کیے جائیں گے اور
اُن کے دلائل و شواہد کا تنقیدی نظر سے جائزہ لیا جائے گا ——

۱۔ شیخ بہائی —— یہ وہ بزرگ عالم ہیں جنھوں نے ابنِ عربی کی تعریف
اور ان کے خیالات کی حمایت و تائید کی ہے ——... شیخ بہائی ابنِ عربی کو شیعہ
مانتے ہیں جیسا کہ اپنی کتاب 'اربعین' میں فتوحاتِ مکیہ کے باب ۳۶۶ کا
خلاصہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہاں شیخِ عارف کامل شیخ محی الدین ابنِ عربی
نے جو کلام کیا ہے وہ بہت خوب ہے۔ شیخ کتابِ مذکورہ کے باب ۳۶۶
میں تحریر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ایک خلیفہ ہے جو عترتِ پیغمبر صلی اللہ علیہ
اور اولادِ فاطمہؓ میں ظاہر ہوگا، وہ پیغمبرِ اسلام کا ہم نام ہے اور اس کے جدِ اعلیٰ
حسین بن علیؓ ہیں۔ کعبے کی دیوار اور مقامِ ابراہیمؑ کے درمیان لوگ اُس
بیعت کریں گے۔ وہ شبیہِ رسول ہوگا، لیکن اوصاف میں رسول اللہ سے کمتر

اُس کا وسیلہ پاکر لوگ انسانوں میں خوش بخت ترین ہوں گے۔ اپنے ظہور
اور حکومت کے بعد وہ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہے گا۔ وہ جزیہ اُٹھا
لے گا۔ لوگوں کو بزورِ شمشیر خدا کی طرف بُلائے گا اور تمام مذاہب کو روئے زمین
سے مٹادے گا پس ایک دینِ خالص باقی رہ جائے گا۔ اہلِ اجتہاد کے مقلد
اُسے اپنے پیشواؤں کے کہے کے خلاف حکم کرتے دیکھ کر اُس کے دشمن ہو جائیں
گے لیکن اُس کی تلوار کے خوف سے مجبوراً اُس کی اطاعت کریں گے۔ اپنے
خواص کی نسبت عام مسلمان اُس کے وجود سے زیادہ راضی ہوں گے۔
اہلِ حقائق و معارف اُسے کشف و شہود اور معرفتِ الٰہیہ کی رُو سے پہچان کر اُس
کی بیعت کریں گے۔ خدا شناس لوگ اس کی دعوت قبول کریں گے اور دوڑ
دوڑ کر اُس کی کمک کو آئیں گے۔ اگر اُس کے ہاتھ میں تلوار نہ ہو تو فقہا اس
کے قتل کا فتویٰ دے دیں، لیکن اللہ تعالیٰ اُسے تلوار اور بزرگی دے کر
ظاہر کرے گا؛ لہٰذا وہ اُس کی بزرگی کو دیکھتے ہوئے اور اُس کی تلوار کے
ڈر سے اُس کا حکم قبول کریں گے، حالانکہ وہ اُن پر ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔
اور دل سے اُس کے خلاف ہوں گے، اور جب یہ دیکھیں گے کہ وہ اُن کے
پیشواؤں کے حکم کے برعکس حکم دے رہا ہے تو اُسے گمراہ سمجھیں گے، کیونکہ یہ لوگ
یہ عقیدہ رکھتے ہوں گے کہ اجتہاد کرنے والے ختم ہو چکے ہیں، اُن کا زمانہ گزر
گزر چکا ہے اور دُنیا میں اب کوئی مجتہد نہیں رہا، اللہ تعالیٰ اُن کے اماموں
کے بعد کوئی اور شخص ایسا پیدا نہیں کرے گا جو درجۂ اجتہاد پر فائز ہو،
اور اگر کوئی یہ دعویٰ کرے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے احکامِ شرعی کا علم دیا
ہے تو ایسا شخص اُن کے نزدیک ایک دیوانہ اور فاسد الخیال ہوگا ——"

ابنِ عربی کی مذکورہ عبارت سے شیخ بہائی نے ابنِ عربی کے تشیع پر
جو استدلال کیا ہے اُس کے بنیادی اُمور یہ ہیں: اوّل یہ کہ شیخ اکبر کی
اس عبارت کا آغاز ہی اس جملے سے ہوتا ہے کہ خدا کا ایک خلیفہ ہے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

جو ظاہر ہوگا؛ یعنی یہ خلیفہ اس وقت موجود ہے اور بعد میں کبھی ظاہر ہوگا۔ یہ
بات اہلِ سنّت کے عقیدے کے خلاف ہے اور شیعوں کے موافق، کیونکہ
اہلِ سنّت بھی ظہورِ مہدی کے قائل ہیں، مگر انھیں اس وقت بھی زندہ سمجھنا
خاص شیعوں کا عقیدہ ہے ——— دوم یہ کہ ابنِ عربی کہتے ہیں کہ اُن کے ظہور
سے کوفے والے خوش بختی میں سب سے بڑھ جائیں گے۔ یہ بھی شیعوں کا عقیدہ
ہے کہ آفتابِ امامت، قائمِ آلِ محمد مہدی موعود علیہ السلام مکہ معظمہ میں
رونما ہوں گے، اُس شرف والی جگہ سے سیدھے کوفے میں وارد ہوں گے اور
اِسے زیرِ نگیں لانے اور کوفیوں سے بیعت لینے کے بعد دوسرے علاقوں
کی طرف لشکر بھیجیں گے۔ سوم یہ کہ امام مہدی بقولِ ابنِ عربی فقہا کی سرکوبی
کریں گے۔ اس لیے یہ لوگ جب اُن کے احکام کو اپنے ائمہ کے مذاہب کے
خلاف پائیں گے تو اُنھیں گمراہ خیال کر کے اُن کی مخالفت پر اُتر آئیں گے، کیونکہ
اُن لوگوں کے عقیدے کے مطابق مجتہدوں کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ ظاہر ہے
کہ امام مہدی کی اس سختی اور سرزنش کا رُخ اہلسنّت فقہا ہی کی طرف ہوگا،
کیونکہ یہی لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ائمۂ اربعہ کے بعد اجتہاد کے تمام
راستے بند ہو چکے ہیں، اب اُن کی رائے کے خلاف صادر ہونے والا ہر حکم
اور فتویٰ قابلِ رد ہے، لہٰذا یہ گروہ جب احکامِ مہدی کو اپنے اماموں کی
آرا کے خلاف دیکھے گا تو اُن کی مخالفت اور دشمنی میں لگ جائے گا ——[12]

ابنِ عربی کی اِس عبارت کو دلیل بنا کر یہ ثابت کرنا کہ وہ شیعہ تھے،
عجیب سی بات ہے اور خاص طور پر شیخ بہائی ایسا عاقل و دانا بھی اُسے
اُن کے تشیّع کی سند بنالے تو اور بھی حیرت ہوتی ہے، کیونکہ فتوحات کی یہ عبارت
تمام مطبوعہ نسخوں[13] میں اِس طرح ہے: "جدّہ الحسن بن علی"، یعنی حسن
بن علی رض، مہدی علیہ السلام کے جد ہیں۔ یہ بات اہلسنّت کے علماء کی تائید کرتی
ہے اور امامی شیعوں کے عقیدے کے خلاف جاتی ہے کیونکہ شیعی عقیدے کی

رو سے امام مہدیؑ، حسین بن علی کی اولاد میں سے ہیں[14]؛ البتہ ماں کی طرف سے
اُن کا سلسلہ امام حسن مجتبیٰ رض تک بھی پہنچتا ہے[15]، لیکن یہ اعتقاد کہ وہ فقط
امام حسن رض کی نسل سے ہیں، اہلسنّت کے ساتھ مخصوص ہے[16] ——— شیخِ اکبر
کے اس جملے کا ظاہری مفہوم اختصاص پر دلالت کرتا ہے۔ اب رہا مہدی
کے موجود اور زندہ ہونے کا عقیدہ جسے شیخ بہائی شیعوں سے خاص سمجھتے
ہیں، صرف اسی طائفے تک محدود نہیں ہے، کیونکہ کچھ علمائے اہلسنّت بھی
یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ مہدی علیہ السلام پیدا ہو چکے ہیں اور زندہ ہیں[17] ——"

۹۔ قاضی نوراللہ شوستری ——— اُنھوں نے بھی ابنِ عربی کو شیعہ ثابت کرنے
کی کوشش کی ہے۔ اپنی کتاب "مجالس المومنین" میں سید محمد نوربخش سے روایت
کرتے ہیں: "شیخ محی الدین آدم الاولیاء علی مرتضیٰ علیہ السلام کی محبت کا
اظہار کرنے میں معذور رہے، کیونکہ حکومت متعصبوں کے ہاتھ میں تھی اور شیخ
کے دشمن کثرت سے تھے جو اُن کے قتل کا ارادہ رکھتے تھے؛ لہٰذا مجبوراً انھیں
اہلِ شام کے اعتقاد کے مطابق معاویہ، یزید اور بنی اُمیّہ کے بارے انہی
عبارات والقاب کے ساتھ کلام کرنا پڑا جو اُن لوگوں میں اُس وقت مروّج
تھے تاکہ اِس طرح اُن کے شر سے محفوظ رہیں۔ رفعِ مضرّت کے لیے اِس
طرح کا دکھاوا جائز ہے ———" سید نوربخش کی یہ گفتگو نقل کرنے کے بعد
قاضی شوستری ابنِ عربی کے کچھ اشعار پیش کرتے ہیں جو اہلبیتِ اطہار کے
ساتھ اُن محبت اور ارادت کی شدت کو ظاہر کرتے ہیں۔ قاضی نوراللہ ان
اشعار کو ابنِ عربی کی تشیع کی دلیل سمجھتے ہیں، لیکن اُن کے مدعا یعنی ابنِ عربی
کے تشیّع کو ثابت نہیں کرتی[18] ——

۱۰۔ میرزا محمد اخباری ——— اُنھوں نے کئی دوسروں کی طرح ابنِ عربی کا تشیع
ثابت کرنے کے لیے خود کو تکلف میں ڈالا ہے۔ اپنی کتاب "رجالِ کبیر"
میں میرزا محمدی نے ابنِ عربی کا تعظیم و تکریم کے ساتھ کیا ہے اور اُن کی تصانیف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے ظاہری معانی کو جو سنیوں کے مذہب سے موافقت رکھتے ہیں
ہے کہ شیخ اہلسنّت کے زیر تسلط علاقوں میں نہایت بُرے
ہیں؛ لہٰذا وہ اس طرح کی عبارتیں لکھنے میں معذور ہیں۔ ان
ابن عربی بعض ایسی عبارتوں کو جو شیعوں کے عقاید سے مطابقت
اپنی ایک کتاب "میزان المتمیز فی العلو العزیز"
دیا ہے اور ان سے ان کے تشیع پر استدلال کیا ہے[19] ان میں
عبارت "فتوحات" سے لی گئی ہے[19] "خدا کے علاوہ کوئی شارع
اس نے اپنے پیغامبر سے فرمایا: ہم نے قرآن کو تجھ پر اُتارا تاکہ
درمیان حکم کرے اس سے جو کچھ خدا نے تجھے دکھایا ہے، یہ نہیں کہا
دیکھا ہے۔ عائشہ رضہ اور حفصہ رضہ کے قضیے میں رسول اللہؐ نے
خود پر حرام کر لیا تھا۔ خدا نے آپ سے کہا: "اے پیغمبر اپنی بیویوں کی
لیے تُو اپنے اُوپر وہ کیوں حرام کر رہا ہے جو خدا نے تیرے لیے
——— یہ تنبیہہ اُنؐ کے لیے تھی جو معصوم عن الخطا تھے اور پھر
سے محفوظ نہ ہو اُس کی رائے کو یہ حیثیت کیونکر حاصل ہو سکتی ہے
غلطی کا احتمال کم اور صواب کا امکان زیادہ ہو۔ پس یہ جائز
کی عبادت اپنی اُس رائے کے مطابق کی جائے جو کتاب و سنّت
سے مستنبط نہ ہو، رہا قیاس تو میں اُس کا قائل نہیں ہوں اور اس کا
کرتا ——— اللہ نے مجھ پر یہ واجب نہیں کیا کہ اُس کے پیغمبر کے قول
کسی تتمے سے کوئی بات اخذ کروں[22] ——— محدث اخباری نے ابن عربی
عبارت کو اُن کے تشیع پر یُوں دلیل بنایا ہے کہ چونکہ فقہائے اہلسنّت
کے بارے میں فتویٰ دیتے ہوئے قیاس کو کتاب و سُنّت اور اجماع
ایک مستقل دلیل کا درجہ دیتے ہیں اور اس کے مقتضا پر عمل کرنا
جانتے ہیں اور ابن عربی ان فقہاء کے برخلاف اس عبارت میں

طریقے سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر اپنی رائے پر عمل کرنا کسی
کے لیے روا ہوتا تو سب سے بڑھ کر پیغمبر علیہ السّلام کو روا ہوتا جو معصوم تھے اور
اُن کی پاک رائے خطا اور غلطی سے محفوظ تھی۔ اب جب کہ اللہ تعالیٰ اُن کو اپنی
رائے پر عمل کرنے کی وجہ سے "یا ایھا النبی لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللہُ لَکَ"
کہہ کر تنبیہہ فرما رہا ہے تو پھر اپنے قیاس کی پیروی کرنا جب کہ وہ بلا دلیل
رائے کی حیثیت رکھتا ہو کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہوگا[23] ———
مذکورہ بالا شواہد سے یہی بات درست نظر آتی ہے کہ ابن عربی شیعہ نہیں،
اور مذکورہ دلائل و شواہد اُن کے تشیع کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔
جیسا کہ آگے چل کر ذکر ہوگا[24] وہ اگرچہ اہل بیتؑ کے ارادت مند تھے اور بہت سے
مقامات پر ان بزرگوں کے لیے اُنھوں نے احترام اور محبت و عقیدت ظاہر کی
نیز ان کی زبان سے کبھی کبھار ایسی باتیں بھی صادر ہوئی ہیں جو شیعہ عقاید بالخصوص
اثنا عشری معتقدات سے مشابہت رکھتی ہیں، لیکن ایک تو اُن کے بیشتر
تاریخ نگاروں نے اہلسنّت میں شمار کیا ہے اور دوسرے اُن کی تحریروں اور
اقوال خاص طور پر "فتوحات مکیّہ" کے حوالے سے اُنھیں سُنّی ہی قرار دینا چاہیے
کیونکہ "فتوحات" اُن کے عقاید و افکار کے بارے میں سب سے مضبوط سند کا
درجہ رکھتی ہے۔ وہ سُنّی تھے، پکے سُنّی صوفی جو اصُول میں کشف و شہود سے
مدد حاصل کرتے تھے اور فروع میں اجتہاد سے کام لیتے تھے اور ائمہ اہلسنّت
میں سے کسی کے مقلد نہ تھے[25] "فتوحات" ہی میں دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
نے اُن پر یہ منکشف فرمایا ہے کہ خلافت میں تقدم زمانی کسی کے لیے دلیل فضلیت
نہیں ہو سکتا[26] لیکن اس کے ساتھ حضرت ابوبکر رضہ[27] استحقاق خلافت و امامت
اور سب لوگوں پر اُن کی افضلیت بھی بیان کرتے ہوئے ترمذی کی ایک روایت
نقل کرتے ہیں کہ پیغمبر خداؐ کے بعد مسلمانوں میں سب سے افضل ابوبکر رضہ ہوئے
ہیں۔ ساتھ ہی حضرت عیسیٰ کو بھی اُمّت محمدیہ اور آنحضرتؐ کے متبعین میں شمار

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کرتے ہیں اور اُنھیں ساری اُمّت کے افراد حتیٰ کہ حضرت [illegible]
بھی افضل بتاتے ہیں[۲۹] علاوہ ازیں اپنی "محاضرۃ الا[illegible]
مسامرۃ الاخیار" میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے ابوعبیدہ [illegible]
کو حضرت علیؓ کے پاس بھیجا اور اُن کے ذریعے حضرت علیؓ کے [illegible]
سے گریز، جماعت سے کنارہ کشی اور خلافت کے لیے اُن کے د[illegible]
اپنی تشویش کا اظہار کیا ____ حضرت علیؓ نے جواب میں کہا [illegible]
مجھے نہ تو بیعت سے انکار ہے نہ دعوائے خلافت۔ میرے لیے [illegible]
صلی اللہ علیہ وسلم کا فراق اتنا اندوہ ناک ہے کہ میں خانہ نشین
ہوں اور جب اُن جگہوں پر نگاہ کرتا ہوں جہاں آنحضرت صلی اللہ [illegible]
چلتے پھرتے تھے، تو میرا اندوہ و یاس اور بڑھ جاتا ہے اور آ[illegible]
صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے کا شوق ان کے سوا کسی سے کوئی تعلق [illegible]
میں آڑے آجاتا ہے ____" اس کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ [illegible]
بھیجنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور اُن سے بیعت کی [illegible]
اُن میں اور حضرت عمرؓ میں کچھ تیز باتیں ہوئیں، مگر آخر میں حضرت [illegible]
نے حضرت عمرؓ سے معذرت کرلی[۳۰] ____ "ظاہر ہے کہ کوئی [illegible]
اس قسم کی باتیں جو ابن عربی کی زبان سے ادا ہوئی ہیں اپنی زبان [illegible]
گوارا نہیں کرسکتا۔ وہ لوگ جنھوں نے ابنِ عربی کو شیعہ ثابت کر[illegible]
کی کوشش کی ہے گو کہ اُن کی نیّت ٹھیک تھی، لیکن اُن کی کوشش
بیکار گئی۔ اسی طرح عبدالوہاب شعرانی کی یہ سعی بھی عبث ٹھہرتی ہے کہ
ابنِ عربی کو اہلسنّت کے تمام اصول و فروع کا پابند ثابت کیا جائے۔
ابنِ عربی نہ تو متداول معنی میں شیعہ تھے نہ معروف مفہوم میں سُنّی۔ وہ
ایک وحدت الوجودی صوفی تھے، جو وجود کو واحد جانتے تھے [illegible]
حقیقت اور دین و مذہب کو بھی[۳۱] ____ بنا بریں اُن کا طریقہ یہ تھا

[illegible] العقبات کی قید و بند اور دینی و کلامی مناظرات اور
[illegible] آزاد کر لیا جائے؛ البتہ یہ معلوم نہیں کہ وہ اپنے اس
[illegible] نہیں۔

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حواشی حصّہ دوم

باب ۱

[illegible] کے درجے ہیں (حاشیہ مترجم)

[illegible] ج ۱، ص ۴۲

[illegible] ات کے لیے ر۔ک، فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۴۳

[illegible] القدس سے مراد حضرت جبرئیلؑ ہیں جو وحی لانے پر مامور ہیں۔ انھیں رُوح الالقاء

[illegible] ہے، کیونکہ یہ علوم غیب اور معارف ربانی دلوں پر القا کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے

[illegible] عقلِ فعال کو بھی رُوح القدس قرار دیا ہے۔ ر۔ک تفسیر منسوب بہ ابن عربی، ج ۱

[illegible] الاصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۴۸۔

[illegible] معانی پر بعد میں گفتگو ہو گی۔

[illegible] ات کے فطری ہونے پر دیکھیے، فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹ (الزوزات وھی

[illegible] وزہ فی الجبلۃ)

[illegible] ات، ج ۱، ص، ۳۱-۳۳۔ یواقیت وجواھر، ج ۱، ص ۲۱۔

[illegible] ات مکیہ، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴۔

[illegible] حدیث اکثر صوفیا نے نقل کی ہے اور حدیث کی کتابوں مثلاً مسند ابن حنبل، سنن

[illegible] سنن ابی داؤد میں بھی منقول ہے۔

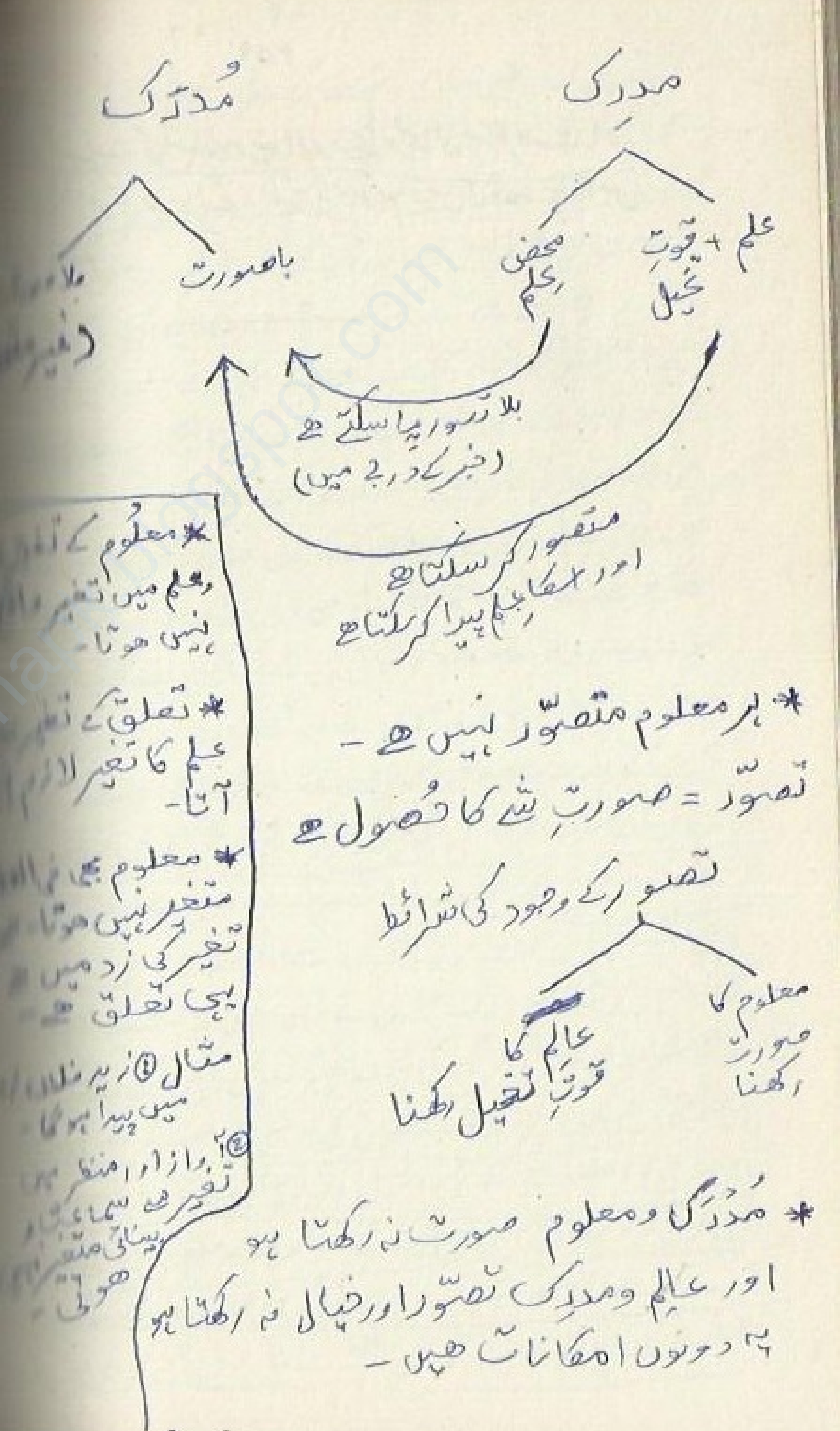
[illegible] الاولین والآخرین۔

[illegible] ات، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴

[illegible] ات، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹

[illegible] ات، ج ۱، ص ۱۴۱۔ رسائل ابن العربی، جزء اوّل۔ رسالۃ الشیخ الی الامام

[illegible] ص ۳



www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۴ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۳

۱۵ رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، ص ۲

۱۶ فتوحات، ج ۱، ص ۵۲

۱۷ سورۂ کہف، (۱۸)، آیت ۶۴

۱۸ سورۂ الرحمٰن (۵۵)، آیت ۴

۱۹ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۳

۲۰ اشارہ ہے حدیثِ مبارکہ کی جانب "من اتانی یسعی اتیتہ هرولة

۲۱ "ان فی ذلک لذکری لمن له قلب اوالقی السمع وهو شهید" (سورۂ ق، آیت ۳۶)

۲۲ اشارہ ہے حدیثِ مبارکہ کی طرف، "ان قلب بین اصبعین من اصابع

۲۳ یہاں کسی کے قول کا رد مقصود ہے جس نے اس آیت کی تفسیر میں قلب کو معنی
میں لیا ہے۔

۲۴ عام طور پر لوگ تحول اور تغیر کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے؛ لہٰذا مختصراً اس
طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ تغیر حرکت کا نتیجہ ہے جس کی علت بہرحال نفس
ظہور فی التغیر ہے جس میں حرکت کا اعتبار معدوم ہے (ح۔ مترجم)

۲۵ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹

۲۶ فتوحات، ج ۱، ص ۹۳

۲۷ سورۂ شوریٰ (۴۲)، آیت ۱۰

۲۸ سورۂ ۳۷، آیت ۱۸۰

۲۹ اس جملے میں روایتی تصورِ علم کا بھی بیان ہے یعنی مادی کائنات کا حتمی اور آخری
اُس وقت تک ایمانی علوم سے نفیاً یا ایجاباً منسلک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے ان
سے بلند تر مدارجِ وجود کا غیر مشروط اقرار نہ موجود ہو۔ جو لوگ دین کے حقائق کو
سائنسی اکتشافات کے مطابق کرنے کے چکر میں پڑے رہتے ہیں انھیں دراصل

کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ (ح۔ مترجم)

کی نسبت دحیہ کلبی سے ہے جو آنحضرتؐ کے اصحاب میں سے تھے اور خوبصورت
آدمی تھے۔ جبرئیلؑ ان کی صورت میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ ۴۵ھ میں وفات پائی۔

ابن عربی کے عقیدے کے مطابق "دارِ ہستی میں اولین موجود اور پہلا مظہرِ الٰہی حقیقت
محمدیہ ہے۔ دیکھ فتوحاتِ مکیہ، ج ۲، ص ۲۲۸ - ۲۲۶، تصحیح عثمان یحییٰ؛ حقیقتِ محمدیہ
کے بارے میں بعد میں تفصیل بیان کی جائے گی۔

فتوحات، ج ۱، ص ۹۵، ۹۶۔

اشارہ ہے اس آیت مبارکہ کی طرف "هو الذی انزل علیک الکتاب
منه آیات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات" (سورۂ آل عمران
آیت ۷)۔ محکمات اور متشابہات کی تعریف اور تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تفسیر
مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۴۰۹)

فتوحات، ج ۲، باب ۲۹۲، ص ۶۶۰۔

اشارہ ہے آیتِ مبارکہ کی طرف "ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم
والصابرین ونبلوا اخبارکم" (سورۂ ۴۷، آیت ۳۳)

جیسا کہ آگے تفصیل سے ذکر ہو گا، ابن عربی کی نظر میں علم تابع وجود ہے۔ جہاں
وجود ہو گا علم بھی پایا جائے گا۔

فتوحات، ج ، ص ۲۲۲

دیکھ "تعریفات جرجانی"، ص ۱۴۰

سورۂ ۸، آیت ۲۹

سورۂ ۲۔ آیت ۲۸۲

فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۴۔ نصوص الحکم میں فصِ داؤدی کے تحت مزید تصریح
کی گئی ہے کہ رسالت اور نبوت اکتسابی نہیں، وہبی اور اختصاصی چیز ہے جو بطور
انعام و فضلِ خداوندی کے انبیاء و رسل کو عطا ہوتی ہے۔ نیز دیکھ "شرح کاشانی"

ص ۲۰۲ اور شرحِ قیصری، فص داؤدی۔

۴۲ علم الیقین۔ وہ علم جو دلیل کی راہ سے حاصل ہو۔

۴۳ عین الیقین۔ وہ علم جو کشف و مشاہدہ سے حاصل ہو۔

۴۴ حق الیقین۔ عبارت ہے بندے کے حق میں فنا ہو جانے اور اس سے [illegible]
صرف علمی اعتبار سے نہیں بلکہ علم شہود اور حالی ہر اعتبار سے، مثلاً ہر صاحب [illegible]
موت کا علم الیقین ہے، جب فرشتوں کو دیکھتا ہے تو یہ عین الیقین ہے اور [illegible]
کا مزا چکھتا ہے تو یہ حق الیقین ہے۔ ر۔ک بہ "تعریفات"، ص ۸۰۔

۴۵ حکمت سیاستِ خلق اور تدبیرِ ملک سے عبارت ہے جس کے لیے بحکم شرع [illegible]
الٰہی سے اشیاء کو ان کی جگہ پر رکھنا اور موجودات کی توجیہ ان کی غایت تک کرنا [illegible]
"شرح کاشانی"، ص ۲۰۳

۴۶ فصل الخطاب۔ حقائق امور کو آشکار کرنا جیسا کہ وہ ہیں۔ بیانِ احکام اور [illegible]
طور پر پیش کرنا۔ محولہ بالا۔

۴۷ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف، "وآتیناہ الحکمۃ وفصل [illegible]
(سورۃ ۳۸، آیت ۲۰)

۴۸ سورۃ ۲، آیت ۲۶۹

۴۹ فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۶

۵۰ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۷

۵۱ لغت میں ارادے کا مطلب ہے کسی کام کے لیے نفس کا میلان باشوق۔ ر۔ک
بہ "کشاف"، ج ۱، ص ۳-۵۲۲ "مفاتیح العلوم خوارزمی"، ص ۹۰، "اصطلاحات
کاشانی"، ص ۸۹ "تعریفات جرجانی"، ص ۱۱ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۲۱

۵۲ تعریفات جرجانی، ص ۱۴۴۔

۵۳ فتوحات، ج ۲، ص ۳-۵۲۲

۵۴ یہاں وجود کے معنی وجد میں حق کو پانا ہے۔ اصطلاحات الصوفیہ، ان [illegible]

[illegible] تعریفات جرجانی، ص ۲۳۶

[illegible] فتوحات، ج ۲، ص ۵۲۲-۵۲۳

[illegible] سورۃ ۳۸، آیت ۱۶

[illegible] فتوحات، ج ۱، ص ۹۲

[illegible] فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۹ از آخر صفحہ۔ نیز ر۔ک بہ "نقد النصوص"، ص ۹۸-۱۹۹

[illegible] عرفان کے ہاں معرفت کے معنی عموماً حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و تجلیات کی شناخت
[illegible] جاتے ہیں۔

[illegible] اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب، "قال ربنا الذی اعطی کل شیئٍ خلقہ
ثم ھدی"، سورۃ ۲۰، آیت ۵۲

[illegible] ارادے اور ریاکاری کو فقہ کی اصطلاح میں بھی شرکِ خفی کہا جا سکتا ہے؛ لہٰذا اس جملے
[illegible] گھبرانا نہیں چاہیے۔ (ج۔ مترجم)

[illegible] ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، باب ۱۷۷، ص ۲۹۷-۳۱۸

[illegible] رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب تجلیات، ص ۴۸

[illegible] محی الدین ابن عربی من شعرہ، ص ۲۴۳۔

[illegible] شمع سرا بردۂ شاہی دل است — آئینۂ نورِ الٰہی دل است "لب لباب مثنوی"، ص ۳۷۱،

[illegible]

امن آباد است دل ای مردمان	حصن محکم موضع امن امان
گلشن خرم بکام دوستان	چشمہ ہا و گلستان در گلستان
عج الی القلب و سر یا ساریہ	فیہ اشجار و عین جاریہ

(مثنوی، ج ۳، ص ۲۱۴)

[illegible] تحفۃ السفرۃ الی حضرۃ البررہ، ص ۶

[illegible] ان کے بارے میں آگے چل کر تفصیل سے بیان ہوگا۔

[illegible] اصطلاحات الصوفیہ کاشانی، حاشیہ شرح منازل السائرین، خواجہ عبداللہ
انصاری، ص ۱۶۷

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

٧٠ علی بن محمد بن علی حسینی حنفی المعروف بہ سید شریف (۷۴۰-۸۱۶) مشہور ... ہیں۔ تصانیف میں "شرح مواقف عضد الدین ایجی"، "شرح مفتاح العلوم"، "مختصر عضدی" اور "صرف میر" جو علم الصرف عربی پر فارسی زبان میں ہے۔ "روضات"، ج ۵، ۳۰۰-۳۰۷

٧١ تعریفات جرجانی، ص ۱۵۶

٧٢ داؤد قیصری کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو ہوگی۔

٧٣ شرح فصوص، قیصری، فص شیثی — فواتح میبدی، ص ۶۷

٧٤ ابن عربی اور ان کے پیروکاروں کے نزدیک ظہور حقِ کلی کے پانچ مراتب ہیں یہاں مراتب ... خمس ہے جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) حضرت غیب مطلق ومعانی (۲) حضرت شہادت مطلق ... ارواح جو غیب مضاف ہے اور غیب مطلق سے قریب (۴) حضرت ... منفصل جو غیب مضاف اور شہادت مطلق کے قریب (۵) حضرت ... جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان تمام مراتب وحضرات کا جامع ہے۔ ر.ک ... جرجانی، ص ۸۷۔ "نقد النصوص" ص ۳۰ اور ۳۱۔

٧٥ لب لباب مثنوی، ص ۳۷۱

٧٦ رسائل ابن عربی۔ نقش الفصوص، فص شیثی، ص ۶

٧٧ ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۱۴۱-۱۶۹

٧٨ احیاء علوم الدین، جزو اول، ص ۱۶

٧٩ عزالدین محمود بن علی کاشانی، متوفی ۷۳۵۔ ایران کے مشہور عارف

٨٠ مصباح الہدایہ ومفتاح الکفایہ، ص ۶۰

٨١ کبریت الاحمر، ص ۵، ۶، ۷۔ رسائل ابن عربی، رسالۃ الشیخ الی الامام الرازی، ص ۲۲

٨٢ یہاں ارادہ یعنی توفیق ہے (ح۔ مترجم)

٨٣ یعنی قلب عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان برزخ ہے جس کا انفعالی رخ غیب کی طرف ہے اور فاعلی رخ عالم شہادت کی طرف، اسی لیے خصوصاً حضرات ...

کہ یہاں قلب اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ کا آئینہ ہے (ح۔ مترجم)

٨٤ التدبیرات الالٰہیہ، ص ۱۷۰-۱۷۲

حواشی حصہ دوم

باب ۲

۱۔ جیسا کہ وجود کی تعریف کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کہ "الوجود الذی یصح ان یعلم ویخبر عنہ"؛ وجود وہ ہے جس کا علم ہو سکے اور جس کی خبر دی جا سکے۔ الوجود الذی یکون فاعلاً او منفعلاً الوجود ھو الثابت العین وامثال آنہا۔ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۰۔ "کشف المراد" ص ۵

۲۔ تعریفات اور حدود حقیقی، مثلاً "حیوان ناطق" برائے انسان یا "کثیر الاضلاع متساوی" برائے مثلث سے غرض اس چیز کی ماہیت کی وضاحت ہوتی ہے جس کی تعریف معین ہو رہی ہو؛ مگر چونکہ وجود جیسی جانی پہچانی اور واضح دوسری کوئی نہیں، لہٰذا اس کی تحدید و تعریف حقیقت میں ممکن نہیں۔ تعریف لفظی یا شرح اسمی جس میں ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ رکھ دیا جاتا ہے اور دوسرا لفظ پہلے کی نسبت سننے والے کے لیے زیادہ واضح ہوتا ہے اور اس سے مقصود تعریف کردہ شئے کی حقیقت کی شناخت یا اس کی ماہیت کا بیان ہوتا ہی نہیں؛ لہٰذا یہ درست ٹھہرا کہ اشیاء وامور بدیہی مثلاً وجود کی لفظی تعریف یا شرح اسمی کر دی جائے۔

۳۔ یہ امام رازی کا قول ہے۔ ر.ک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۱۔ "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۵۶۔ تیسرے اور چوتھے قول کو امام رازی نے "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۳ پر نام لیے بغیر ذکر کیا ہے اور ان کے لیے دلائل بھی دیئے ہیں۔ گمان یہ ہے کہ تیسرے قول کے قائل امام اشعری اور ان کے پیروکار رہوں گے کیونکہ وہ ماہیت اور وجود کو ایک دوسرے کا عین مانتے ہیں، اور ماہیات کے تصور کو ممکن اور نظری تسلیم

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کرتے ہیں - چوتھا قول البتہ کسی ایسے گروہ کا ہے جو وجود کو عین ماہیت اور تصرا…
کو ناممکن اور ممتنع مانتا ہو۔ ان اقوال کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے نیزان کو …
کے لیے ر۔ک بہ "مباحث المشرقیہ"، ج ۱، ص ۱۸-۱۳ "شرح مقاصد"، …
۶۰ - "شوارق الالہام" ج ۱، ص ۱۵-۲۲، نیز "رسالہ بود و نمود" از محمود …
ص ۶-۱۵ء

۴ شفا الہیات، ص ۲۹۱

۵ نجات، الہیات، ص ۲۰۰

۶ قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) ایران کے مسلمان حکماء میں … تھے۔ خواجہ نورالدین طوسی کے شاگرد اور رصدخانۂ مراغہ میں ان کے شریک کار … تھے۔ اہم تالیفات میں "شرح قانون ابن سینا"، "شرح حکمۃ الاشراق" اردو … ہیں۔ مولانا جلال الدین رومی سے بھی ان کی ملاقات تھی۔

۷ درۃ التاج، ج ۳، ص ۱

۸ سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲)

۹ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۵۶

۱۰ مقدمہ فصوص الحکم، ص ۷

۱۱ رسالہ "نقد النقود فی معرفۃ الوجود"، ص ۶۲۳ -

۱۲ تمہید القواعد، ص ۱۹

۱۳ اسفار، ج ۱، ص ۲۵ تعلیقۂ ملا صدرا بر الہیات شفا، ص ۲۴

۱۴ شوارق الالہام، ج ۱، ص ۱۵

۱۵ غرر الفرائد، ص ۴

۱۶ اشعری متکلمین جو اشاعرہ کے نام سے معروف ہیں۔ امام ابوالحسن اشعری (۳۳۰ یا … ۲۷۰ یا ۲۶۰) کے پیرو ہیں۔

۱۷ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۶۱، "شوارق" ج ۱، ص ۲۲ "کشف المراد"، ص ۷

۱۸ شرح مواقف، ج ۲ ص ۱۲۷ پر یہ قول کشی اور ان کے متبعین سے منسوب کیا گیا ہے۔
یہ معلوم نہیں کہ یہ کشی وہی زین الدین کشی ہیں جو پانچویں چھٹی صدی میں ہوئے یا محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی ہیں، جو مصنف "معرفۃ اخبار الرجال" تھے اور جو چوتھی ہجری میں ہو گزرے ہیں۔ کشی کی نسبت کش کے گاؤں سے ہے جو جرجان سے ۳ فرسخ دور واقع ہے۔

۱۹ مثلاً صدرالدین شیرازی، "اسفار"، ج ۱، ص ۳۵ -

۲۰ مثلاً سعدالدین شیرازی "اسفار" ج ۱، ص ۶۱

۲۱ ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۱ ص ۶۱-۶۲ "شوارق الالہام"، ج ۱ ص ۲۲-۲۶ "اسفار" ج ۱، ص ۳۵؛ "تمہید القواعد" ص ۵۵ "درۃ الفاخرہ"، از عبدالرحمن جامی، ص ۱۹۹

۲۲ یعنی وجود اور موجود دونوں ذہنی ہیں خارجی نہیں۔ اثر کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی علت کے معلول کو اس کا اثر کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)

۲۳ فصل وہ اصولِ امتیاز ہے جس کی بناء پر ایک شے اپنے جوہر میں دوسری اشیاء سے ممتاز ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کا فصل "ناطق" ہے جو اسے جنسِ حیوانیت میں پائے جانے والے تمام مشترک امور سے جدا کرتا ہے۔ فصلِ اخیر تمام اشیاء کی اصل ہے اور ان کے وجود کے تمام مراتب کو جامع۔ ملا صدرا کے بقول تمام اشیاء میں وجود فصل الفصول اور فصلِ اخیر ہے کیونکہ اشیاء میں اشتراک و امتیاز دونوں وجود ہی کی اصل پر ہے ــــ مگر یہ تعریف فصلِ منطقی کی نہیں بلکہ فصلِ حقیقی کی ہے (ح۔ مترجم)

۲۴ فی الوجود جنس و فصل متحد ہیں جیسے مادّہ و صورت۔ جس طرح مادّہ اور صورت الگ الگ وجود نہیں رکھتے، اسی طرح جنس و فصل بھی ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔ جنس کو مادّۂ عقلی اور فصل کو صورتِ عقلی سمجھنا چاہیے۔ (ح۔ مترجم)

۲۵ ر۔ک بہ "اسفار"، ج ۱، ص ۶۹ اور حاشیۂ سبزواری بذیل، ص ۷۱، "غرر الفرائد"، ص ۲۱

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۶ے یعنی حقیقتِ وجود جو مراتب، تعینات اور تشخصات سے ماوراء ہے۔ (ر-ح مترجم)

۲۷ے یہاں نفس بمعنی حقیقت اور مقوّم ہے اور طبیعتِ وجود، بمعنی ذاتِ وجود یعنی ذاتِ وجود کی حقیقت اور اُس کو ہمہ مراتب قائم کرنے اور رکھنے والا ہے (ر-ح مترجم)

۲۸ے اصطلاح میں مُشکّک اُس کلّی کو کہتے ہیں جس کے افراد اور مصداقات کسی جہت سے باہم مختلف ہیں۔ اپنے اپنے مرتبے کے حساب سے اُن افراد پر کلّی کا اطلاق ہوگا جیسے وُہ نورِ ضعیف کے مقابلے میں نورِ شدید پر نُور کے مفہوم کا اطلاق زیادہ ہوگا اسی طرح پانی کا اطلاق گھڑے کے پانی کے مقابلے میں آبِ دریا پر زیادہ ہوگا یہاں وجود کو مشکّک کہنے کا مطلب یہ تھا کہ وجود خود کلّی ہے اور اپنے افرادِ خارجی پر اس کا اطلاق اُن کے جُدا جُدا مراتب کے مطابق ہے۔ کسی میں کم کسی میں زیادہ۔ (ر-ح مترجم)

۲۹ے 'متواطی'، تشکیک کی ضد ہے یعنی کلّی کا اپنے افراد پر مساوی اطلاق۔ (ر-ح مترجم)

۳۰ے افراد و مصداقات کے ذاتی، زمانی یا کسی بھی طرح کے تقدم و تاخر کے لحاظ سے اُن پر کلّی کے جُدا جُدا اور حسبِ مرتبہ اطلاق کو تشکیک کہتے ہیں ـــــ

۳۱ے سورۃ شوریٰ، ۴۲، آیت ۱۰

۳۲ے سورۃ حدید، سلاۃ ۵۷، آیت ۵

۳۳ے رک بہ "تعریفات جرجانی" ص ۲۱۸

۳۴ے مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ عرفاء کی اصطلاح میں عموماً وجودِ مطلق سے مراد واجب تعالیٰ ہوتا ہے جو حقیقتِ وجود ہے۔ البتہ کبھی کبھی وجودِ عام منبسط کو بھی وجودِ مطلق کہہ دیتے ہیں

۳۵ے یعنی جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے۔ (ر-ح مترجم)

۳۶ے "کان اللہ ولم یکن شیاء" حدیثِ بخاری ہے۔ "الآن کما کان" اِس حدیثِ مبارکہ کی صوفیانہ شرح ہے (ر-ح مترجم)

۳۷ے ممکنات، ممکن رہتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ کے شیوُن نہیں ہو سکتے، البتہ تاویل کے ساتھ انھیں اظلال و تجلیات کہا جاسکتا ہے۔ فاضل مؤلف سے یہاں بیان میں چوک ہو گئی ہے۔ (ر-ح مترجم)

...اور عارفین نے اپنی منظومات اور نثری تصانیف میں حق تعالیٰ کو اکثر وجودِ مطلق اور ...کے نام سے یاد کیا ہے۔ جیسا کہ عطّار کہتے ہیں۔

آن خداوندے کہ ہستی آنِ اوست

جملہ اشیاء مصحفِ قرآنِ اوست

...کا شعر ہے:

جہاں را بلندی و پستی تو ای

ندانم چہ ای ہر چہ ہستی تو ای

...روم کہتے ہیں:

ما عدم ہائیم و ہستی ہا نما

تو وجودِ مطلقی ہستی ما

...ہم دیکھیں گے کہ ابن عربی نے بھی حق تعالیٰ کو بکثرت وجودِ مطلق کہا ہے یکتاد ...ایسے مباحث سے بھری ہوئی ہیں۔ نمونہ کے لیے دیکھیے "اسفار"، ج ۲، ۴ ...القواعد" ص ۸۱،۹۸، "شرح رُباعیات جامی"، "نصوص صدر الدین ...ص ۲۹۴-۲۹۹۔

...ابن تیمیہؒ (۶۶۱ - ۷۲۸) صوفیاء اور بالخصوص ابن عربی کے مخالف کے ...رکھتے ہیں۔ آگے چل کر ان کی تنقیدات کا ذکر آئے گا۔ موجودہ بحث سے ...کی رائے کے لیے ر-ک بہ رسالہ التدمیریہ" طبع اوّل مصر ۱۳۲۵، ص ۱۰-۹ - ...ات کی یہ تحقیق ہے کہ ابنِ تیمیہ نے بعد میں اس مخالفت سے رجُوع کر لیا تھا! ...کے لیے دیکھیے "روایت"، شمارہ اوّل، مکتبہ روایت، لاہور، ۱۹۸۲ء میں شامل ...ذیل مضامین "عسکری بنام فاروقی" "ابن تیمیہ، قادریہ سلسلے کے ایک صوفی" از ...ترجمہ محمد سہیل عمر۔ نیز ڈاکٹر مکی العیانی، "ابن تیمیہ والتصوف" (عربی) بغداد۔ ...میں جائے بغیر اتنا کہا جاسکتا ہے کہ تازہ ترین تحقیقات اور ابن تیمیہ کے شجرہ ...کی دریافت کے بعد یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ اہلِ تصوف کی بعض تعبیرات کے مخالف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

منزور تھے مگر نفسِ تصوف کے قائل بلکہ عامل تھے۔ (ح۔م)

۴۱ کلی کا مطلب ہے جس کے لیے زمان و مکان معین نہ ہو۔

۴۲ مزید تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "مصباح الانس" ص ۳۵، حاشیہ میرزا ہاشم [illegible]

۴۳ اصطلاح میں شرط اُس چیز کو کہتے ہیں جس کے عدم سے مشروط کا عدم لازم [illegible]
اس کے وجود سے مشروط کا وجود ضروری نہیں جب کہ علت و معلول [illegible]
عینیت موجود ہوتی ہے۔ کمالاتِ اسمائی کی جہت سے مظاہر کے [illegible]
ہویت کے قیام کو توقفِ علّی کی بجائے توقفِ شرطی کہنے کی یہ ہے کہ [illegible]
میں کسی بھی طرح کی عینیت کا وہم راہ نہ پائے (ح۔ مترجم)

۴۴ دیکھیے حاشیہ ماقبل ___

۴۵ اسے حملِ اوّلی ذاتی کہتے ہیں، جیسے 'انسان' انسان ہے۔ (ح۔ مترجم)

۴۶ اس جواب سے وجود کا وجوبِ ذہنی تو ثابت ہوتا ہے مگر وجوبِ اطلاق [illegible]
حل نہیں ہوتا جو معترضین کا مدعا ہے۔ (ح۔ مترجم)

۴۷ دیکھیے حاشیہ مترجم ۳۰

۴۸ دیکھیے حاشیہ مترجم ۲۸

۴۹ یعنی ہر شے کا مایۂ ہستی۔

۵۰ مزید تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "مفتاح الانس"، ص ۵۷-۵۸-۵۹

۵۱ ان کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔

۵۲ "الیواقیت والجواہر"، ج ۱، ص ۱۳

۵۳ ر۔ک بہ "التذکاری"، ص ۲۰۲، ۲۰۶ ء

۵۴ اس جملے میں طنز کا سا رنگ پایا جاتا ہے۔ ابنِ عربی رح کے نزدیک [illegible]
منبع ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق کو دین کی اصل جاننا کوئی ایسی بات تو نہیں [illegible]
اسلوب میں ذکر کیا جائے (ح۔ مترجم)

۵۵ یعنی نفسِ شئے کا پالینا۔ (ح۔م)

۵۶ ابن تیمیہ کے بارے میں تفصیل صفحات آئندہ میں اپنی جگہ میں آئے گی۔ اس مبحث پر ان کی عبارت
یوں ہے: "لکن ابن عربی اقربهم الی الاسلام واحسن کلاما فی مواضع
کثیره فانه یفرق بین الظاهر والمظاهر فیقر الامر والنهی والشرائع
علی ما هی علیه ......" "رسائل ابن تیمیہ"، ص ۶، ۱۷۔

۵۷ "فصوص الحکم"، فص ادریسی، ص ۷۹۔ اس مقام پر قیصری اور بالی کی شرحوں میں فرق
ہے۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجیے "شرح قیصری" فص ادریسی اور شرح بالی یا ورق "شرح
کاشانی"، ص ۹۶۔

۵۸ اسماء اوّلی وہ اسماء ذاتیہ ہیں جو ائمہ اسماء ہیں۔

۵۹ ر۔ک بہ "شرح فصوص کاشانی" فص ادریسی، ص ۶۹، "شرح فصوص قیصری"
فص ادریسی۔

۶۰ "فصوص الحکم"، فص اسحاقی، ص ۸۸

۶۱ ر۔ک بہ "شرح فصوص کاشانی"، فص اسحاقی، ص ۸۹، "شرح فصوص قیصری"، فص
اسحاقی، "شرح فصوص صائن الدین ترکہ"، خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ طہران، شمارہ
۱۲۹۴ ء

۶۲ "فصوص الحکم"، فص اسماعیلی، ص ۹۳۔

۶۳ ر۔ک بہ "فصوص جندی"، فص اسماعیلی، مخطوط، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، شمارہ
۳۴۳، ص ۱۳۹۔ "شرح فصوص کاشانی" ص ۹۸۔ "شرح فصوص صائن الدین ترکہ"
"شرح فصوص قیصری"، فص اسماعیلی۔

۶۴ "شرح فصوص الحکم" فص یعقوبی، ص ۹۶۔

۶۵ "شرح فصوص کاشانی"، ص ۱۰۶۔ "شرح فصوص قیصری"، فص یعقوبی"۔

۶۶ "فصوص الحکم"، فص ہودی، ص ۱۱۱ ء

۶۷ "شرح کاشانی"، ص ۱۳۲۔ "شرح قیصری" فص ہودی۔

۶۸ یعنی میرے وجود کو وسیلہ بنائے بغیر اس کے ظہور فی الکائنات کا ادراک ممکن نہیں (ح۔ مترجم)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۶۹۔ تفاصیل کے لیے رک بہ "انشاء الدوائر" ص ۲۴ - ۲۵ - ۲۶ ، نیز "شرح [illegible]" فص شیعبی۔

۷۰۔ "شرح فصوص کاشانی" فص شیعبی، ص ۱۵۲ ــــــ "شرح فصوص [illegible]" فص شیعبی۔

۷۱۔ "فصوص الحکم" فص شیعبی، ص ۱۲۴

۷۲۔ محولا بالا ، فص نوحی، ص ۶۸

۷۳۔ تفاصیل کے لیے رک بہ "شرح فصوص قیصری" فص نوحی۔

۷۴۔ محولا بالا۔

۷۵۔ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، باب ۵ ، ص ۲۷۲

۷۶۔ رک بہ "شرح شطحیات" شیخ روزبہان بقلی شیرازی ، ص ۸۹

۷۷۔ "فتوحاتِ مکیہ" ، ج ۱ طبع بولاق ، ص ۳۶۳

۷۸۔ محولا بالا ، ج ۲ ، ۴۵۹

۷۹۔ ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

۸۰۔ رک بہ حصہ سوم، باب نمبر ۱

۸۱۔ "فتوحات" ج ۱ ، ص ۹۰ پر آیا ہے کہ "فلم یبق لنا ان نقول الا ان الحق تعالیٰ ۔ موجود بذاته ، مطلق الوجود ، غیر مقید بغیره ولا معلول عن شئ ولا علة لشئ بل هو خالق العلولات والعلل۔ ..... فلم یبق الا وجود صرف خالص.......

۸۲۔ "فتوحات" ، ج ۱ ص ۱۱۹

۸۳۔ "فتوحات" ج ۴ ، ص ۳۶ و ۹۲ "انشاء الدوائر" ، ص ۳۲

۸۴۔ جامی "اشعۃ اللمعات ، ص ۱۷ نے "فتوحات" سے نقل کیا ہے۔

۸۵۔ "فتوحات"۔ ج ۱ ، ص ۱۸۳

۸۶۔ محولا بالا ج ۳ ص ۲۲۵

[illegible] فتوحات" ، ج ۳ ، ص ۱۱۹ پر لکھتے ہیں۔ "بل الوجود کله حق ولکن [illegible] الحق ما یتعف بانه مخلوق ومنه مالیوصف بانه غیر مخلوق"

[illegible] فصوص قیصری" ، فص ہودی، "شرح فصوص" الوالعلاء عفیفی ، ص ۱۲۸

[illegible] "ص ۲۱۸

[illegible] فتوحات" ج ۲ ، ص ۳۱۰

[illegible] ۳ ، ص ۳۴۳

[illegible] ۱۵" ص ۱۱۹

[illegible] ج ۲ ، ص ۳۱۰

[illegible] الدین شیرازی ، "اسفار ، ج ۲ ، ص ۳۳۳ پر لکھتے ہیں کہ ابن عربی اور اُن کے شاگرد [illegible] الدین قونیوی اکثر وجودِ مطلق کو منبسط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اُسے [illegible] مباء ، عماء اور مرتبۂ جمعی کا نام دیتے ہیں۔ یہیں سے وہ اشتباہ اور اختلاف [illegible] ہے جو ابن عربی اور علاءُ الدولہ سمنانی کے درمیان واقع ہوا ، کیونکہ شیخ سمنانی [illegible] مطلق کا اطلاق عام طور پر ذات واجب تعالیٰ پر کیا ہے۔

[illegible] فتوحات" ، ج ۲ ، ص ۵۵۴

[illegible] محولا بالا ، ص ۴۵۹

حصّہ دوم

باب ۳

[illegible] الی جوارب سے منسوب ہے۔ جو جورب کی جمع ہے ، بمعنی جراب ، موزہ

[illegible] رک بہ ملل ونحل ، ج ۱ ، ص ۱۰۵

[illegible] رک بہ مقدمہ ، طبع ثانی کتاب ہٰذا

[illegible] تفصیل کے لیے رک بہ "مقالات الاسلامیین" ج ۱ ، ص ۱۰۶ - ۱۰۸

[illegible] احقاق الحق ، ج ۱ ، ص ۱۲۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

"اصل الاصول، ص ۲۲۶

۵ سورۂ فرقان، آیت ۵۹

۶ سورۂ بقرہ، آیت ۱۱۵

۷ سورۂ فتح، آیت ۱۰

۸ سورہ طہ، آیت ۳۹

۹ سورۂ الذمر، آیت ۸ ۵

۱۰ سورۂ الزمر، آیت ۶۸

۱۱ رک بہ "ملل و نحل"، ج ۱ ص ۱۰۶

۱۲ رک بہ "شرح دیوان حضرت علیؓ (فواتح)" تالیف حسین بن معین الدین [illegible]
ص ۲۸، حدیث "نورانی اراہ" کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ فرقہ "منزہیہ" [illegible]
دو کلمات کا مرکب جانتے تھے یعنی "نور" اور "انی" بہ فتح حمزہ اور مشبہ [illegible]
اسے ایک کلمہ سمجھتے تھے۔ بروزن روحانی (نورانی منسوب بہ نور) ابن عربی [illegible]
(فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۸) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی منزہیہ کی طرح [illegible]
کو دو لفظوں کا مرکب سمجھتے ہیں۔ یعنی ایں کہ پروردگار نور ہے اور میں [illegible]
سکتا ہوں! مقصود یہ کہ وہ نور ہے اور حجاب ہے؛ لہٰذا میں اسے نہیں [illegible]
اسی مقام پر ابن عربی نے آنحضرتؐ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ آپ [illegible]
پروردگار عالم کے بارے میں فرمایا کہ اس کا حجاب نُور ہے۔ ابن عربی [illegible]
اور نور میں فرق کرتے ہیں اور ضیاء کو سبب بصارت جانتے ہیں نہ کہ نور کو [illegible]
اُن کے خیال میں حجاب ہے۔

۱۳ جعفر بن محمد بن عمر خراسانی بلخی مشہور منجم، الکندی کا معاصر اور مخالف [illegible]

۱۴ امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ بہت پُرانے زمانے میں بُت پرستی [illegible]
مشبہ کی طرح کے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ خداوند جہان ایک نورِ عظیم [illegible]
اپنے عقیدے کے مطابق پروردگار عالم کی صورت کے مطابق ایک بڑا [illegible]

[illegible] ستوں کی صورت پر چھوٹے چھوٹے بُت بنا لیے اور ان سب کی عبادت کرنے
[illegible] بُت پرستی شروع ہوئی۔ رک بہ "اساس التقدیس" امام فخر الدین رازی
[illegible] ص ۱۶ - ۱۵

[illegible] آل عمران، آیت ۷۔ ابن عربی کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اسی کے قائل
[illegible] متشابہات پر بدون تاویل ایمان لانا ضروری ہے۔ رک بہ "فتوحات" ج ۱ ص ۲۱۹

[illegible] عبد اللہ مالک بن انس (۹۵ - ۱۷۹) رک بہ "وفیات الاعیان" ج ۴ ص ۱۳۷،
[illegible] روضات الجنات" ج ۷، ص ۲۲۳۔

[illegible] رک بہ "الجانب الغربی"

[illegible] رک بہ "مقالات الاسلامیین" ابوالحسن اشعری، جزء ۱، ص ۲۳۴، "ملل و نحل" شہرستانی
[illegible] جزء ۱ ص ۴۵ - ۴۴۔

[illegible] مغرب"، عکسی، شمارہ ۵۸۳۰۔ کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، نیز "شرح
[illegible] فصوص قیصری" فص نوحی۔

[illegible] فتوحات" ج ۴، ص ۱۷

[illegible] مثنوی مولانا روم" ج ۲، ص ۱۰۷

[illegible] الحق عین کل معلوم" "فصوص الحکم"، "فص الحکم" "فص لقمانی"، ص ۱۸۸

[illegible] ند قال عن نفسہ انہ عین قوی عبدہ ...... فصین مسمّی
العبد ھو الحق (محولا)، ص ۱۸۹،

[illegible] محولا بالا، ص ۱۸۹

[illegible] محمد بن محمد غزالی، کنیت ابو حامد، لقب حجۃ الاسلام، ۴۵۰ - ۵۰۵

[illegible] "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۹۳،۔

[illegible] کشکول" از شیخ بہائی، ج ۱ ص ۱۰۱ پر مذکورہ اشعار کو لیلیٰ کے عاشق مجنوں سے منسوب
کیا گیا ہے۔

[illegible] "فصوص الحکم" فص نوحی، ص ۶۸ - ۷۰، "نقد النصوص"، ص ۱۲۷،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۹ه «رسائل ابن عربی»، ج ۲، «کتاب المسائل»، ص ۱۹ - ۱۸ - ۱۷ - ۱۶

۳۰ه «فتوحات» ج ۱، ص ۱۹۵ - ۱۹۴

۳۱ه «فصوص الحکم» فص نوحی، ص ۶۸

۳۲ه «شرح فصوص کاشانی» فص نوحی، ص ۴۵ -

۳۳ه سورۂ مجادلہ، سورۃ ۵۸، آیت ۹

۳۴ه «شرح فصوص» قیصری فص نوحی -

۳۵ه رک بہ «رسائل ابن عربی»، «کتاب نقش الفصوص» ص ۳، «لفظ النصوص

۳۶ه «شرح فصوص کاشانی» فص نوحی، ص ۴۸ - ۴۹ «شرح فصوص قیصری

«شرح فصوص بالی»؛ حاشیۂ شرح فصوص کاشانی، ص ۴۸ - ۴۹ -

۳۷ه رک بہ «فتوحات مکیہ» ج ۲، ص ۳۰۷

۳۸ه سورۂ شوریٰ، سورۃ ۴۲، آیت ۹

۳۹ه «شرح فصوص کاشانی» ص ۴۹ «شرح فصوص قیصری» فص نوحی،

عفیفی» ص ۳۹ -

۴۰ه ابن عربی نے «قرآن» کے لفظ کو فرقان کے اُلٹ یعنی جمع کے معنی میں لیا ہے۔

۴۱ه اشارہ ہے مندرجہ ذیل عبارت کی طرف، «فقلت استغفروا ربکم انہ کان

غفاراً» سورۂ نوح، آیت ۵ - یہاں ابن عربی نے «غفار» کے متداول معانی یعنی

مغفرت کرنے والا کی بجائے ڈھانپنے والا مراد لیا ہے۔

۴۲ه اشارہ ہے آیتِ مندرجہ ذیل کی جانب «قال ربّ انی دعوت قومی لیلاً و

نهاراً فلم یزدھم دعائی الا فراراً» سورۂ نوح آیت ۵

۴۳ه اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف، «جعلوا اصابعھم فی اذانھم واستغشوا

ثیابھم واصروا واستکبروا استکباراً» سورۂ نوح آیت ۸

۴۴ه اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف «کنتم خیر امۃ اخرجت للناس»

سورۂ آل عمران، آیت ۱۰۷

۴۵ه رک «فصوص الحکم»، فص نوحی، ص ۷۰، «شرح کاشانی» ص ۵۰، «شرح قیصری» فص نوحی

۴۶ه حصۂ سوم، باب ۱

حصّہ دوم

باب ۴

۱ه رک بہ «گوہر مراد» ص ۱۷۱

۲ه رک بہ «رسائل ابن عربی» ج ۲ «کتاب المسائل» ص ۲۲

۳ه «فتوحات» ج ۱، ص ۴۲ «الیواقیت والجواھر»، ج ۱، ص ۸۰

۴ه «فتوحات» ج ۲، ص ۳۰۲

۵ه «تمہید القواعد» ص ۶۷، «مقصد اقصیٰ» ص ۲۳۷

۶ه محولہ بالا، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۹ -

۷ه «فتوحات» ج ۱، ص ۷۷، سطر ۷، از آخر -

۸ه محولا بالا، ج ۲ ص ۳۰۲، نیز «تفسیر» منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۱۳ پر درج

ہے کہ «اذ کل اسم عبارت عن الذات مع »

۹ه «شرح فصوص کاشانی» ص ۳ -

۱۰ه مقدمہ شرح فصوص قیصری، ص ۱۱

۱۱ه ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا -

۱۲ه «تمہید القواعد» ص ۱۱۹

۱۳ه ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا -

۱۴ه رک بہ «کلمات مکنونہ» ص ۲۶

۱۵ه سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری میلاپوری (۱۱۴۳ - ۱۲۰۴ ھ ق) ابن عربی کے

پیروکار متوفین ہند میں سے تھے - «اصل الاصول» کے علاوہ «سبحات» اور «مفتاح المعرفہ»

بھی لکھیں۔ رک بہ مقدمہ (انگریزی) «اصل الاصول» ص ۲ ؛

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۶ "اصل الاصول"، ص ۵۱۹

۱۷ ر۔ک بہ "اسفار" ج ۶ ص ۱۱۸ "گوہر مراد" ص ۱۷۲ "عزر الفرائد" ص

۱۸ ر۔ک بہ "رسائل ابن عربی"، ج ۲، "اصطلاحات الصوفیہ" ص ۶ "مقدمہ
برفصوص" فصل ثانی "جامع الاسرار و منبع الانوار" ص ۳۴۷ "نقد النصوص"
ص ۱۰۸ - ۱۱۵ - ۱۱۶ "شرح گلشن راز" ص ۲۱۰ "رسائل شاہ نعمت اللہ"
"اصطلاحات الصوفیہ" ص ۳۴۰

۱۹ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۷۲-۷۳ "اسفار"
مُلّا ھادی سبزواری و استاد محمد حسین طباطبائی، ج ۶، ص ۱۱۸ - ۱۲۰
ص ۱۷۵ "مقدمہ قیصری بر فصوص الحکم" فصل ثانی۔

۲۰ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۹۵ -

۲۱ شرح فصوص کاشانی، ص ۳ "مفتاح الانس" ص ۱۳

۲۲ "اسرار الحکم" ج ۱، ص ۵۷

۲۳ کاشانی "شرح فصوص، ص ۳ پر ائمہ صفات وہی لکھی ہیں، جو متن میں مذکور ہیں
اور انھیں "فتوحات" سے نقل کردہ لکھا ہے۔ نیز اپنی "اصطلاحات الصوفیہ" میں
پر بھی اسی ترتیب سے درج کی ہیں۔ مگر ابن عربی اپنی کتاب "انشاء الدوائر" میں
ان کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے (ص ۳۴ - ۳۳) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ
"نقد النصوص" ص ۴۱ - ۴۲ -

۲۴ "شرح عقائد النفیسہ"، ص ۷۶ "ملل ونحل" ج ۱ ص ۴۴ "مذاہب الاسلامیین"
ج ۱ ص ۷۴ "گوھر مراد، ص ۱۷۵ - ۲۷۲

۲۵ "عزر الفرائد" ص ۱۵۶

۲۶ یہ قول ضرار بن عمرو ابو اسحاق ابراہیم بن سیار معروف بہ نظام سے منسوب کیا جاتا
ہے۔ ر۔ک بہ "مقالات الاسلامیین" ج ۱ ص ۲۴۶ - ۲۴۷

۲۷ "نہایہ الحکمہ" ص ۲۵۱

ر۔ک بہ حصہ دوم باب نمبر ۲

قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی، متوفی ۴۰۳

امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، متوفی ۴۷۸

امام فخر الدین محمد بن عمر رازی، متوفی ۶۰۶

تفصیل مبحث کے لیے ر۔ک بہ "احقاق حق" ج ۱، ص ۲۴۸ نیز "الیواقیت والجواہر" ص ۸۰۔

ر۔ک بہ "شرح عقائد النسفیہ"، ص ۷۶ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱ ص ۵۴۵

کرامیہ، محمد بن کرام سجستانی، متوفی ۲۵۵ کے ساتھیوں کو کہتے ہیں۔

"ملل ونحل" ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۰۸ "شرح مقاصد، ج ۲، ص ۹۵ "کشف المراد"
ص ۲۲۴ "اسفار"، ج ۶، ص ۱۲۳ "عزر الفرائد" ص ۱۵۶

"شفا"، ج الہیات، مقالہ ۸ "درۃ التاج" ج ۵ ص ۷۷، "احقاق الحق" ج ۱،
ص ۲۳۸

"اسفار" ج ۶، ص ۱۴۵ "نہایہ الحکمہ" ص ۲۵۲

مندرجہ ذیل ابیات یہاں برمحل معلوم ہوتے ہیں۔

ای در ہمہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین
نے در حق تو کیف توان گفت نہ این
از روی تعقل ہمہ غیر ند صفات
با ذات تو و ز روی تحقق ہمہ عین

"لوائح" جامی، لایحہ ۱۴، ص ۲۵ کچھ اور برمحل اشعار یہ ہیں:-

شاہ یکے غلام صد | عین یکے و نام صد
ذات یکے صفت لبے | بادہ یکے و جام صد

"مجموعہ رسائل شاہ نعمت اللہ" "رسالہ اصطلاحات صوفیاء، ص ۳۴۲

مزید مناسب مقام اشعار یہ ہیں:-

لی حبیب قد یسمّی باسم کل من یسمی | فانا عن ذاک اکنی فی صریح او معمی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

لست اعنی برباب وبهند ولبسلمی   غیرہ فاعتبروہ فهو الاسم والمسمّی

۳۹؎ امام ابوالحسن اشعری کے قول کی طرف اشارہ ہے۔ ر۔ک بہ "ملل ونحل" ج ا ص ۱۱

۴۰؎ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲

۴۱؎ "محولہ بالا" ج ۱، باب ۱۷، ص ۱۶۳

۴۲؎ "محولہ بالا" ج ۱، باب ۵۶ ص ۲۸۴

۴۳؎ قیاسِ غائب برشاہد پرانے اشاعرہ کی روش رہی ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ک
"شرح مقاصد" ج ۲، ص ۷۳۔

۴۴؎ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۳ باب ۳۷۴، ص ۳۶۸، سطر ۶

۴۵؎ "محولہ بالا" ج ۴، باب ۴۷۰، ص ۱۰۲

۴۶؎ "تداخل" یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل ہو کر اُس کے ساتھ اِس طرح ایک ہو
جانا کہ مدخول فیہ کی اپنی بناوٹ اور حجم میں کوئی اضافہ واقع نہ ہو۔ ایسا تداخل
محال ہے۔ (ح۔ مترجم)

۴۷؎ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۴ باب ۴۱۶، ص ۲۲

۴۸؎ محولہ بالا ج ۱ باب ۶۶ ص ۳۲۲، سطر ۳۳ از آخر

۴۹؎ "رسائل ابن عربی" ج ۲ "کتاب المسائل" ص ۲۲

۵۰؎ "شرح کاشانی"، "فص اسماعیلی" ص ۹۳

۵۱؎ "شرح قیصری" فص اسماعیلی،

۵۲؎ "شرح کاشانی" ص ۱۲۱

۵۳؎ "شرح فصوص قیصری"، فص یوسفی۔

۵۴؎ "شرح فصوص بالی"، حاشیہ شرح فصوص کاشانی، ص ۱۲۰

۵۵؎ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱ باب ۴، ص ۱۰۱، مزید تفصیل کے لیے "شرح فصوص کاشانی"
فص ادریسی ص۔۷، "شرح فصوص قیصری" فص ادریسی، "نصوص قونوی ضمیمہ شرح
"منازل السائرین" ص ۲۸۹

۵۶؎ محمد بن طیب بن محمد باقلانی بصری (متوفی ۴۰۳) متکلم اور مالکی فقیہ جو قاضی ابوبکر باقلانی
کے نام سے معروف تھے۔

۵۷؎ عبدالملک بن ابو محمد عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ جوینی (۴۰۸-۴۱۹) ملقب بہ
ضیاء الدین کنیت ابوالمعالی معروف بہ امام الحرمین۔

۵۸؎ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۰۱ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۵۰۱

۵۹؎ "اللہ یستهزئ بهم ویمدّهم فی طغیانهم یعمهون"،
سورۃ ۲، آیت ۱۴

۶۰؎ سورۃ آل عمران، آیت ۴۸

۶۱؎ سورۃ ۴، آیت ۱۴۱

۶۲؎ سورۃ ۹، آیت ۶۶

۶۳؎ "الیواقیت والجواهر"، ج ۱، ص ۸۲

۶۴؎ ایضاً

۶۵؎ سورۃ ملک ۶۸، آیت ۲

۶۶؎ "الیواقیت والجواهر" ج ۱، ص ۸۲ - ۸۳

۶۷؎ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۳۱ "نقد النصوص" ص ۸۴

۶۸؎ "انشاء الدوائر"، ص ۲۸ - ۳۰

۶۹؎ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۶۵ "شرح کاشانی"، ص ۳۸ "شرح عفیفی"
ص ۲۶،

۷۰؎ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۳۱

۷۱؎ "محولہ بالا" ج ۱، باب ۴، ص ۹۹ - ۱۰۰

۷۲؎ یعنی جب اللہ کی مشیت اعیان اسماء سے متعلق ہوئی تو اعیان اسماء وجود خارجی
میں رونما ہوئے اور عالم وجود میں آیا۔

۷۳؎ "شرح فصوص قیصری"، فص آدمی۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۷۴ "نقد النصوص" ص ۸۴

۷۵ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۴، ص ۲۰۸

۷۶ محولہ بالا، ص ۲۱۴

۷۷ سورۃ ۵۵ آیت ۲۰

۷۸ "فتوحات" ص ۲۳۶

۷۹ ایضاً ص ۲۳۸

۸۰ ایضاً ص ۲۴۷

۸۱ رک بہ "کشاف"، ج ۲، ص ۱۰۵۵ "تعریفات" ص ۱۳۴ "مطول" باب تشبیہ، ص ۲۷۸، "اسفار" ج ۳، ص ۲۶۳

۸۲ تفاصیل کے لیے دیکھیے "کشف المراد" ص ۱۰۲ نیز "کشاف" ج ۲، ص ۱۹۲

۸۳ رک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۱ ص ۳۲۲-۳۳۱، "اسفار" ج ۱ ص ۲۶۳

۸۴ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۳۲۷

۸۵ "اساس التوحید" ص ۲۵۱

۸۶ امام فخرالدین رازی (مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۰۶۲) متفقہ طور پر ابن سینا کی رائے کو اس معاملے میں اضطراب کا شکار قرار دیا ہے۔

۸۷ "شرح حکمۃ الاشراق" ص ۲۹۷-۲۱۲-۲۶۲

۸۸ "اسفار" ج ۱، ص ۲۹۱

۸۹ رک بہ حصہ دوم، باب ہٰذا

۹۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۹۳

۹۱ "رسائل ابن عربی" ج ۲، کتاب التراجم، ص ۲۵ - ان کی عبارت یوں ہے۔
"فان العلم لا یرتفع فانہ وجود حق والجہل یرتفع لانہ صورۃ وجود ولیس بوجود، حقیقتہ عدم۔

۹۲ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۳

۹۳ رک بہ جامی "شرح رباعیات"، مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، ص ۲۲۵-۲۲۶

۹۴ "مباحث المشرقیہ" ج ۲، ص ۲۶۹ "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۰ "غرر الفرائد" ص ۱۵۹

۹۵ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۱ اور ۵۷۹ نیز ج ۳، ص ۵۴۵

۹۶ "اصل الاصول" ص ۴۲۰

۹۷ "شرح رباعیات" ص ۲۲۶ - ۲۲۷

۹۸ "اصل الاصول" ص ۴۲۱

۹۹ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۷۹

۱۰۰ "محولہ بالا" ج ۳، ص ۵۴۵

۱۰۱ ایضاً ج ۱، ص ۱۸۹

۱۰۲ علم انفعالی سے مراد وہ علم ہے جو اعیان خارجی سے مستفاد ہو۔

۱۰۳ تفصیل کے لیے دیکھیے "اصل الاصول"، ص ۵۱۱

۱۰۴ رک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۲، ص ۴۶۹ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۱ "اسفار" ج ۶، ص ۱۷۹

۱۰۵ ابونصر محمد بن محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹) معروف مسلمان دانشور فلسفی جسے معلم ثانی بھی کہا گیا ہے۔ اس مبحث سے متعلق اس کے اقوال کے لیے رک بہ "حکمت الٰہی" ج ۲ "شرح فصوص فارابی" فص یازدہم، ص ۱۵

۱۰۶ حسین بن عبداللہ بن سینا (۳۷۰-۴۲۸) ایران کا مشہور حکیم و فیلسوف طبیب ملقب بہ شیخ الرئیس

۱۰۷ ابوالحسن بہمنیار بن مرزبان دیلمی آذربائیجانی (متوفی ۴۵۸) مشہور فلسفی، ابن سینا کا شاگرد اور معروف کتب "مباحث" اور "التحصیل" کا مصنف۔

۱۰۸ ابوالعباس لوکری، فلسفی، شاعر اور بہمنیار کا شاگرد۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۰۹ تفصیل کے لیے ر.ک بہ "شفا"، ج ۹ الہیات، مقالہ ۸، فصل ۶

۱۱۰ ر.ک بہ "حکمت الٰہی" ج ۲ "شرحِ فصوص فارابی" ص ۲۰۸ "شفا" "الہیات مقالہ فصل پنجم "شرحِ اشارات" خواجہ نصیر الدین طوسی، نمط چہارم، ص ۸۳ "اسفار" ج ۱ ص ۱۶ - ۸۰ "اساس التوحید" ص ۳۶۸

۱۱۱ عنایت کے کئی معنی ہیں: توجہ، قصد، ارادہ اور اہتمام امور وغیرہ۔ عنایتِ حق کا مفہوم یہ ہے کہ وہ بندوں کے امور کی مصلحتوں کا علم رکھتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے علم کو عنایت بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عنایت، اللہ تعالیٰ کی رحمتِ واسعہ کو بھی کہا جاتا ہے۔ اصطلاحاً عنایتِ حق اُس کے کمالِ علمی کی تمام جہات سے عبارت ہے۔ اس میں اُس کا وہ علم بھی شامل ہے جو وُہ خود اپنی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اور وہ علم بھی جو انسان، کائنات، خیرِ مطلق اور حقیقتِ اشیاء سے متعلق ہے۔ مختصر یہ کہ حق تعالیٰ تمام امور کا عالم ہے اور وہ اپنے اِس ہمہ گیر علم کے ساتھ اُن امور کو بطورِ احسن ایک نظامِ اعلیٰ کے دائرے میں رکھتا ہے۔ یہی عنایتِ حق ہے۔ (حاشیہ، مترجم)

۱۱۲ جس کا فعل اُس کے علم کے تابع ہو اور اس میں کوئی بیرونی تقاضا یا زائد بر علم داعیہ شامل نہ ہو۔ (حاشیہ، مترجم)

۱۱۳ و ۱۱۴ تفصیل کے لیے ر.ک بہ "شرحِ اشارات" نصیر الدین طوسی نمط رابع، ص ۸۴، نیز "مبداء و معاد" چاپ سنگی، تہران، ص ۷۹

۱۱۵ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۰ - ۹۱ "نہایۃ الحکمت" ص ۲۵۷

۱۱۶ شہاب الدین یحییٰ بن حبش سُہروردی (۵۴۹ - ۵۸۷) المعروف بہ شیخ اشراق

۱۱۷ محمد بن محمد (۵۹۷ - ۶۷۲) المعروف بہ خواجہ نصیر الدین طوسی۔ ایران کے ایک بڑے فلسفی اور سیاست داں۔

۱۱۸ محمود بن مسعود (۶۳۴ - ۷۱۰) المعروف بہ قطب الدین شیرازی، نصیر الدین طوسی کے شاگرد تھے۔ ابن سینا کی "قانون" اور "حکمت الاشراق" کی شرحیں لکھیں، نیز انہوں

... "اور "التحفۃ الشاہیہ" و "نہایت الادراک" نجوم کے موضوعات پر تالیف ہیں۔

... شمس الدین محمد بن محمود شہر زوری، چھٹی اور ساتویں صدی کا اشراقی فلسفی۔ شیخ اشراق کا شاگرد اور اُن کی کتب کا شارح۔

... سعید یا سعد بن منصور یہودی (متوفی ۶۷۶) معروف بہ ابن کمونہ "تذکرہ فی الکیمیا" "تنقیح الابحاث عن ملل الثلاث" (یہودی، مسیحی و اسلامی) اِن کی تالیفات ہیں۔ شیخ اشراق کی "تلویحات" کی شرح لکھی جس کا نام "التنقیحات فی شرح التلویحات" تھا۔ ابن سینا کی "اِشارات" کی شرح بھی کی۔ اُن کا وارد کردہ شبہ مشہور رہا ہے۔ اس کے بارے میں ملا صدرا نے کہا ہے کہ پچھلوں میں یہ شُبہ انہی کو سوجھا۔ ر.ک بہ "اسفار" ج ۱، ص ۱۳۲ - ۱۳۳

... "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۱ "اسرار الحکم" ج ۱، ص ۷۲، ۷۵ "گوہر مراد" ص ۱۸۹ - ۱۹۰ "اساس التوحید" ص ۳۶۷ - اس مبحث پر شیخ اشراق اور ملا صدرا کے خیالات کے لیے ر.ک بہ "شرح حکمت الاشراق، ص ۳۶۲ اور "اسفار" ج ۶ ص ۲۴۹ -

... "اسفار"، ج ۶، ص ۱۸۲ - ۱۸۱ "اساس التوحید" ص ۳۶۸ "حکمتِ الٰہی" ج ۳، ص ۲۰۱ - ۲۰۰ -

... "محولہ بالا، ج ۶، ص ۲۷۰ - ۲۶۹ - حواشی ملا ہادی سبزواری بر "اسفار"، ص ۲۶۹

... "شرح فصوص جندی" ص ۴۸ "شرح مقدمہ قیصری از آقای جلال الدین آشتیانی، ص ۱۸۱ -

... ر.ک بہ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۷۹

... محولہ بالا، ص ۱۸۹

... ایضاً ج ۳، ص ۴۵۶

... ایضاً، ص ۴۸۳

... ر.ک بہ "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۱ - ۱۸۰

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۳۰؎ ارادہ اور مشیت کے الفاظ لغت میں ہم معنی ہیں؛ البتہ اہل کلام اور عرفا کے ہاں [illegible] میں فرق کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "التعریفات" ص ۱۹۲

۱۳۱؎ "شفاء" الہیات، مقالہ ۸ فصل ۷

۱۳۲؎ "اسفار" ج ۶، ص ۳۳۳

۱۳۳؎ ر۔ک بہ حصہ دوم، باب نمبر ۳

۱۳۴؎ جبائیہ معتزلہ کا ایک گروہ ہے جو ابوالحسن اشعری کے اُستاد ابو علی جبائی کے ساتھی تھے۔

۱۳۵؎ احمد بن عبداللہ کعبی بلخی (متوفی ۳۱۹) بغداد کے معتزلیوں میں سے تھے۔

۱۳۶؎ حسین بن محمد بن عبداللہ نجار، کنیت ابوالحسن قمی (متوفی ۲۳۰) فرقہ نجاریہ کے [illegible] تھے۔

۱۳۷؎ ابوعبداللہ محمد بن کرام سیستانی نیشاپوری (متوفی ۲۵۵)

۱۳۸؎ ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲ ص ۹۴ "عقاید النسفیہ" ص ۸۶ - ۸۵ [illegible] ص ۲۲۳

۱۳۹؎ "فتوحات مکیہ" ج ۲، ص ۵۲۱، ص ۲۰۱ "فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص [illegible] "شرح کاشانی" ص ۸ اور ص ۱۳۹ "شرح فصوص قیصری" فص لقمانی [illegible] "الیواقیت والجواہر" ج ۱، ص ۸۳ "نقد النصوص"، ص ۱۹۵

۱۴۰؎ مشاء بہ فتح میم بمعنی مراد اسم مفعول غیر قیاسی ہے۔ شاء یشاء کا قیاسی اسم [illegible] مشیئی ہے جو استعمال نہیں ہوا۔

۱۴۱؎ بہ فتح میم شاء یشاء کا مصدر میمی ہے۔

۱۴۲؎ ایضاً

۱۴۳؎ "فصوص الحکم" فص لقمانی، عفیفی، ص ۱۸۷

۱۴۴؎ "شرح فصوص جندی" ص ۲۲۲

۱۴۵؎ "شرح فصوص کاشانی" ص ۲۳۸

۱۴۶؎ "شرح فصوص قیصری" فص لقمانی، ص ۳۲۹

۱۴۷؎ "التعریفات"، ص ۱۹۲

۱۴۸؎ "شرح فصوص عفیفی" ص ۲۷۷

۱۴۹؎ "فتوحات" ج ۴، ص ۴۵

۱۵۰؎ حوالہ بالا، ج ۱ باب ۱۷، ص ۱۶۲

۱۵۱؎ "انشاء الدوائر" ص ۱۰

۱۵۲؎ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "تفسیر مجمع البیان" ج ۱، ص ۲۰، ابن عربی کی رائے کے لیے ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۲۲ نیز ج ۴، ص ۲۰۰

۱۵۳؎ "فصوص الحکم" فص زکریاویہ، ص ۱۷۷

۱۵۴؎ "شرح فصوص کاشانی" ص ۲۲۲

۱۵۵؎ "شرح فصوص قیصری" ص ۴۰۱

۱۵۶؎ "فصوص الحکم" فص زکریاویہ، ص ۱۷۸

۱۵۷؎ "شرح فصوص کاشانی" فص زکریاویہ، ص ۲۲۴

۱۵۸؎ تقابل، غیریت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وجودی اور حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مفہومی اور مرادی بھی۔ اسمائے الٰہیہ کے درمیان موجود تقابل مفہومی ہے حقیقی نہیں (ر۔ن۔ مترجم)

۱۵۹؎ "شرح فصوص قیصری" فص زکریاویہ، ص ۴۰۴

۱۶۰؎ اشارہ ہے فرمانِ الٰہی کی جانب کہ "ان تکرھوا شیئاً وھو خیر لکم وان تحبوا شیئاً وھو شر لکم" (ح۔ مترجم)

۱۶۱؎ "فتوحات مکیہ" ج ۱، ص ۳۲۲

۱۶۲؎ "شرح فصوص کاشانی" فص زکریاویہ، ص ۲۲۳ "شرح فصوص قیصری" ص ۴۰۳

۱۶۳؎ معدوم سے ان کی مراد معدوم مطلق ہرگز نہیں ہے کیونکہ یہ سلب محض ہوگا۔ مراد ہے عالم خارج میں معدوم

۱۶۴؎ "فصوص الحکم" فص زکریاویہ، ص ۱۷۷، "شرح فصوص قیصری" فص زکریاویہ، ص ۴۰۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۶۵ ر۔ک بہ محولا بالا ،

۱۶۶ "شرح فصوص قیصری" فص زکریاویہ ، ص ۳۰۲

۱۶۷ "فصوص الحکم" فص زکریاویہ ، ص ۱۷۸

۱۶۸ شرح فصوص کاشانی "فص زکریاویہ ، ص ۲۲۵

۱۶۹ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "شرح قیصری" ، فص سلیمانی ، ص ۳۴۹ "نکورک [illegible]
فص سلیمانی ، ص ۲۶۳

۱۷۰ اس رحمت کو رحمت امتنانی اس لیے کہا گیا کہ اسس کی عطا اللہ کے لیے [illegible]
یعنی بندوں کے کسی عمل پر نہیں ، بلکہ احسان کے انعام کے طور پر عطا ہوتی ہے۔

۱۷۱ سورۂ نور ، ۲۴ آیت ۳۵

۱۷۲ سورۂ اعراف ، ۷ ، آیت ۱۵۶

۱۷۳ سورۂ مومن ، ۴۰ ، آیت ۷

۱۷۴ "شرح فصوص کاشانی" ، فص سلیمانی ، ص ۱۹۱

۱۷۵ اسے رحمت وجوبی یوں کہا جاتا ہے کہ یہ اعیان کا تقاضا ذاتی ہے یا بندوں کے اعمال
کی جزاء ہے اور اسس طرح اس کا عطا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

۱۷۶ سورۃ انعام ، ۶ ، آیت ۱۰۲

۱۷۷ سورۃ اعراف ۷ ، آیت ۱۵۶

۱۷۸ "فصوص الحکم" فص سلیمانی ، ص ۱۵۱

۱۷۹ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۱ ، ص ۴۲۴ - ۴۲۲ ، ج ۴ ، ص ۲۰۰ "شرح فصوص کاشانی"
فص سلیمانی ، ص ۱۹۱ "شرح فصوص قیصری" فص سلیمانی ، ص ۳۴۹ "شرح عفیفی" [illegible]
نیز دیکھیے "الانسان الکامل" ، عبدالکریم جیلی ، ص ۲۹ - ۲۸ "اصطلاحات الصوفیہ"
کاشانی ، ص ۱۷۱ - ۱۷۰ "اصطلاحات شاہ نعمت اللہ ولی" ، ص ۳۶۱

حصہ دوم

باب ۵

"اصطلاحات الصوفیہ" کاشانی ، ص ۱۰۴

"فتوحات مکیہ" ج ۳ ، ص ۲۶۳

[illegible]الدین قونیوی نے اپنی "نصوص" میں لکھا ہے (ص ۵۹۵) کہ ہر موجود کی حقیقت اس
کے پروردگار کے علم میں اس کے تعین کی نسبت سے عبارت ہے۔ جسے اہل اللہ
[illegible]قین کی اصطلاح میں ثابتہ اور ان کے علاوہ دوسروں کی اصطلاح میں ماہیت
کہتے ہیں۔

"اصطلاحات الصوفیہ" کاشانی ، ص ۹۰ -

"شرح فصوص کاشانی" فص ابراہیمی ، ص ۷۵

"شرح فصوص" بالی ،

"الانسان الکامل" عبدالکریم جیلی ، ج ۱ ص ۵۱

"شرح قیصری" فص یوسفی -

"الجانب الغربی" ، شیخ مکی -

"التعریفات" شریف جرجانی ، ص ۲۳ -

"جامع الاسرار" ، سید حیدر آملی ، ص ۱۳ ، اور ۶۸۳

"محولہ بالا" ، ص ۶۸۵

"نقد النصوص" جامی ، ۴۲

"وکان تقدیم العدم للممکنات نعتا نفسیا لان الممکن یستحیل علیہ
الوجود ازلا فلم یبق الا ان یکون ازلی العدم" "فتوحات" ج ۳ ،
ص ۲۵۵ ؛

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۵ ر۔ک بہ "نصوص قونیوی" ص ۲۹۵ "مفتاح الغیب والوجود، مع شرح [illegible]
ص ۷۳ - ۷۲ "جامع الاسرار" سید حیدر آملی، ص ۱۹۸ "نقد النقو [illegible]
۶۸ - ۶۸۰۔

۱۶ سید حیدر آملی جو ابن عربی کے شیعہ شارح ہیں۔ ان کی رائے کے لیے دیکھا [illegible]
رسالہ، ص ۸۳ - ۶۸۳۔

۱۷ عموماً قابلیت اور استعداد کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے مگر جامی نے "نقد النصوص" [illegible]
پر لکھا ہے کہ قابلیت وصف ذاتی ہے۔ بغیر کسی شرط و امر زائد کے انضمام [illegible]
استعداد اس کا تتمہ ہے۔ بہ انضمام وصف و امر خارجی۔

۱۸ ر۔ک بہ "فصوص الحکم" فص آدمیہ، ص ۵۵ - ۴۹ "شرح کاشانی" ص [illegible]

۱۹ "فصوص الحکم" فص شعیبی، ص ۱۲۰ ؛

۲۰ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۴۰ اور "نقد النصوص" [illegible]

۲۱ "شرح فصوص کاشانی" فص شعیبی، ص ۱۴۶ ؛

۲۲ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۴ - ۳۶۳ "مفتاح غیب الجمع والوجود" [illegible]
قونیوی، ص ۷۲ فخر الدین عراقی "لمعات ضمیمہ دیوان عراقی" ص ۳۷۹

۲۳ منقول از "شرح رباعیات" جامی ؛

۲۴ "فتوحات" ج ۴، ص ۲۱۱ ؛

۲۵ "فصوص الحکم" فصوص الحکم فص ادریسی، ص ۷۶

۲۶ نقد النصوص، ص ۴۸

۲۷ "لوائح" ص ۴۲

۲۸ شرح رباعیات

۲۹ "فلاسفہ کی آراء کے لیے دیکھئے "شفا" الٰہیات، مقالۂ اولیٰ، فصل ۴ ص ۱۹۱

۳۰ معتزلہ کے نزدیک ثبوت کا مطلب ہے: "ممکنات کا وجودِ علمی قبل از [illegible]
"تقرر" کا مفہوم ہے: ممکنات کا وجودِ عینی و خارجی قبل از تخلیق" (ح۔ مترجم)

[illegible]ر۔ک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۴۵ "ایضاح المقاصد" ص ۲۲، شرح
[illegible]، ج ۱، ص ۸۰ ؛
[illegible] "فتوحات مکیہ" ج ۴، ص ۲۱۱
[illegible] "شرح رباعیات" جامی، ص ۲۳۲
[illegible] سورۃ الروم، ۳۰، آیت ۲۶ ،
[illegible] "لمعات" عراقی (ضمیمہ بہ دیوان عراقی) لمعہ ۱۵، ص ۳۸۶
[illegible] "اشعۃ اللمعات" جامی، ص ۸۶
[illegible] ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۴۳، ۲۰۰، ۲۰۱ "لمعات" عراقی، ص ۳۸۹ ،
[illegible] "اشعۃ اللمعات" جامی، ص ۸۶ "اصل الاصول" ص ۲۹۹
[illegible] "رسائل ابن عربی، رسالہ تجلیات، ص ۴۳، "فتوحات مکیہ" ج ۱ باب ۲، ص ۹۴۔
[illegible] "لمعات عراقی" لمعہ دوم، ص ۳۰۹
[illegible] "فصوص الحکم". فص ہودی، ص ۱۱۲
[illegible] خطرناک اصطلاح کی ایک تاویل یہ کی جا سکتی ہے کہ حق اور خلق کے درمیان جو
[illegible] نسبت کار فرما ہے اس میں حق فاعل ہے اور خلق منفعل۔ فاعل کی تاثیر فی المنفعل بھی
[illegible] فاعل کہلائے گی اور کیونکہ منفعل تاثیرِ فاعل کا محل ہے۔ لہٰذا اس نسبت سے
[illegible] بھی ایک نوع کی شرکت حاصل ہوگی جو بہرحال اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ بہ سہولتِ فہم
[illegible] کے لیے اسے تجلیِ حق فی الخلق کہنا پڑا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب (ح۔ مترجم)
[illegible] "شرح قیصری" فص ہودی
[illegible] "کلمات مکنونہ" فیض کاشانی، ص ۴۱
[illegible] "شرح گلشن راز" شیخ محمود شبستری، ص ۳۸۰
[illegible] "فتوحات مکیہ" ج ۱، ص ۳۰۲، "شرح فصوص قیصری" فص ادریسی
[illegible] "کلمات مکنونہ" ص ۴۱
[illegible] "نقد النصوص" ص ۶۷ ؛

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۴۸ "اساس المعرفہ" ص ۱۰۱

۴۹ "لوائح" ۱، ص ۶۱

۵۰ "نقد النصوص"، حاشیہ، ص ۶۹

۵۱ تفصیل کے لیے ر-ک بہ "فتوحاتِ مکیہ"، ج ۱، ص ۶۵ "رسائل ابن عربی"
کتاب الالف، ص ۱۲ ۔

۵۲ "شرح رُباعیات" ص ۲۶۱

۵۳ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۶۵ "رسائل ابن عربی" ج ۱، کتاب الالف
"رسالہ نقد النقود فی معرفۃ الوجود" ص ۳۰۷، ۶۹۹ "نقد النصوص" ص ۱۰۱
رباعیات جامی" ص ۲۶۲ - ۲۶۱

۵۴ ر-ک بہ "شرح فصوص قیصری"، فص ادریسی۔

۵۵ "فتوحاتِ مکیہ" ۱ ج ۳، ص ۴۹۴ - ۴۹۲ "رسائل ابن عربی" ۱
ص ۱۲ "شرح فصوص قیصری، فص ادریسی، شرح فصوص کاشانی: فص ادریسی
۶۴ ۔ "نقد النصوص"، ص ۱۴۵ "جامع الاسرار" ص ۱۹۲ "العجائب
"کلمات مکنونہ" ص ۳۸ ۔

۵۶ فص ادریسی، ص ۷۷

۵۷ "انشاء الدوائر" ص ۶۹ "فصوص الحکم"، فص الیاسی، ص ۱۸۳ "فتوحات
ج ۴، ص ۱۷ ۔

۵۸ سورۃ القصص، ۲۸، آیت ۳۱

۵۹ تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۱۱۵

۶۰ "منتخب دیوان شمس تبریزی" تہران، ۱۳۳۶، ص ۶۹

۶۱ فتوحات" ج ۳ ص ۲۵۵ اور ۲۶۳ "فصوص الحکم"، فص لوطی، ص ۱۳۰

۶۲ فصوص الحکم: فص ابراہیمی، ص ۸۳

۶۳ "شرح فصوص کاشانی"، ص ۸۶ "شرح فصوص قیصری"، فص ابراہیمی

حصہ دوم

باب ۶

۱ سورۃ الاسراء، ۱۷، آیت ۲۵

۲ سورۃ طٰہٰ، ۲۰، آیت ۷۶

۳ سورۃ فصلت، ۴۱، آیت ۴

۴ سورۃ الاسراء، ۱۷، آیت ۴

۵ "شفاء" الہیات، "مقالہ تاسع، فصل ۶ دیگر آثار کے لیے ر-ک "کشاف"
ج ۲، ص ۱۲۳۴ - ۱۲۳۵؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۲

۶ "شرح اشارات خواجہ"، سابع" ص ۸۹

۷ حضرت علیؓ کے ساتھیوں میں سے تھے۔

۸ ر-ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۴۳ "کشف المراد" ص ۲۴۷ "گوہر مراد"
ص ۲۳۱ ۔

۹ "کشاف" ج ۲، ص ۱۱۷۹ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۴۲ میں بھی قدر بمعنی
تقدیر آیا ہے۔

۱۰ سورۃ فصلت، ۴۱، آیت ۹

۱۱ سورۃ النمل، ۲۷، آیت ۵۹

۱۲ سورۃ واقعہ، ۵۶

۱۳ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۴۲

۱۴ "کشاف"، ج ۲، ص ۱۱۷۹

۱۵ "رسائل ابن عربی" "کتاب المسائل" ص ۳۴ "نقد النصوص" ص ۲۱۱، "التعریفات"
ص ۱۵۵ ۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

١٦ "فصوص الحکم" فص عزیزیہ، ص ١٣١

١٧ "شرح فصوص قیصری" فص عزیزیہ، فص شیثیہ۔

١٨ "فتوحات" ج ٣، ص ١٧، ١٦، ١٥ "شرح فصوص کاشانی" "فص عزیزیہ"
"شرح قیصری" ٢٩٨ "نقد النصوص" ص ١١١

١٩ "نقد النصوص" ص ٢١١؛

٢٠ "فتوحات مکیہ" ج ٢، ص ١٨٢

٢١ محولہ بالا، ج ٢، ص ٨؛ "فصوص الحکم" فص عزیزیہ ص ١٢١ "اصطلاحات..."
ص ١٣٣ "شرح فصوص قیصری" فص عزیزیہ "شرح رباعیات" جامی ص...
"نقد النصوص" ص ٢١١۔

٢٢ "فصوص الحکم" "فص عزیزی" ص ١٣٢

٢٣ "شرح فصوص جندی" فص عزیزی ص ١١٧ "شرح فصوص کاشانی"۔ فص عزیزی
"شرح فصوص قیصری"

٢٤ رسول کی تین جہات ہوتی ہیں: اول جہت رسالت جس سے وہ اُمت کے اعمال اور معاد کی بھلائی سے متعلق احکام الٰہی کے حامل قرار پاتے ہیں۔ اس جہت کے اعتبار سے وہ امین ہوتے ہیں اور جو احکامات دیئے جاتے ہیں انہی کی تبلیغ فرماتے ہیں۔ دوسری جہت ولایت جو فنا فی اللہ سے عبارت ہے، کمالات صفات و اسماء میں جتنا بھی ان کا حصہ مقسوم ہوا ہو۔ تیسری جہت نبوت اور وہ اخبار خداوندی سے عبارت ہے، جتنا عرفان اُن کے لیے عطا ہوا ہو۔ جیسا کہ متن میں اشارہ ہوا کہ اپنی جہت رسالت میں سر القدر کے عالم نہیں ہوتے کیونکہ اس جہت میں ان کو اتنا اور ایسا علم ہوتا ہے جو ان کی اُمت کی استعداد سے مناسبت رکھتا ہو، زیادہ نہ کم۔ البتہ اپنی اولیاء فانی اور انبیاء عارف کی حیثیت سے رسل سر القدر کو جانتے ہیں۔

٢٥ مراد ہے سفر فی الحق بالحق۔ رک بہ "التعریفات" ص ١٠٥

"فصوص الحکم" فص شیثی، ص ٦، فص عزیزی، ص ١٣٢، نیز شروح سے متعلقہ فصوص۔

رک بہ "اصطلاحات الصوفیہ" کاشانی، ص ٨٩ "التعریفات" ص ١٩۔

"فصوص الحکم" فص شیثی، ص ٦٠ "شرح کاشانی" ص ٣١۔

"فصوص الحکم" "فص عزیزی، ص ١٣٢ "شرح فصوص کاشانی" فص عزیزی ص ١٦٣؛

"فصوص" فص عزیزی، ص ١٣٢ و متعلقہ شروح۔

سورہ انعام، آیت ١١٧، سورہ نحل، آیت ١٢٦، سورۂ قصص ٢٨، آیت ٥٦، سورۂ قلم، آیت ٧؛

"فصوص الحکم" فص لوطی، ص ١٣٠

سورۂ ق، ٥٠، آیت ٢٩؛

"شرح قیصری" فص لوطی۔

سورۂ بقرہ، ٢١، آیت ١١٧ "سورۂ آل عمران ٣، آیت ٣٨

"فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ٨٣ "شرح عفیفی" فص ابراہیمی، ص ٦٥، فص یعقوبی، ص ٩٥؛

رک بہ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ٦٠ - ٥٩ "شرح کاشانی" ص ٢٩-٢٨
"شرح عفیفی" ص ٢٣۔

"فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ٨٣، فص لوطی، ص ١٣١ - ١٣٠؛

حصّہ دوم

باب ۷

١ "شرح مقاصد" ج ٢ ص ١٢٥ "گوہر مراد" ص ٢٣٤

٢ محولہ بالا؛

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۳ "کشف المراد" ص ۲۴۰، ۲۳۹ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۵۰۱
ج ۲، ص ۱۲۴۳؛

۴ "شرح عقاید النسفیہ" ص ۱۰۹ "طبع فی قواعد اہل السنۃ والجماعۃ" ص
بین الفرق" ص ۱۱۶ - ۱۱۴؛

۵ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۸۵، "گوہر مراد" ص ۳۳۴؛

۶ جہم بن صفوان کے پیرو مراد ہیں جو خلق قرآن اور صفات الہیہ کے تعطل کے قائل

۷ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۸۷ - ۸۶ "شرح گلشن راز" ص ۴۳۰؛

۸ "رسالہ جبر واختیار" نصیر الدین طوسی، ص ۸ "شرح گلشن راز" ص ۴۲۹

۹ ان کو تفویضی اس لیے کہتے تھے کہ وہ اپنے اعمال کو خود سے منسوب کرتے تھے۔ اللہ
خالق نہیں مانتے تھے۔

۱۰ مراد ہے محمد بن عبد الوہاب جبائی (۳۰۳ - ۲۳۵) جو ابو الحسن اشعری کے استاد
کا ابو الہاشم جبائی سے اشتباہ نہ ہونا چاہیے۔ اُستاد شاگرد کا مناظرہ مشہور ہے
بھائیوں کے انجام کے بارے میں ہوا۔ ر.ک بہ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص

۱۱ ر.ک بہ "طبع فی قواعد اہل السنۃ والجماعۃ" ص ۱۶۳، "شرح عقائد النسفیہ" ص ۱۱۶
"الفرق بین الفرق" ص ۱۱۶ - ۱۱۴، "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۲۶، "مذاہب الاسلامیین"
ج ۱، ص ۳۲۳؛

۱۲ "گوہر مراد" ص ۲۳۵، "کشف المراد" ص ۲۳۹ "سرمایۂ ایمان" عبد الرزاق لاہیجی
۴۷ - ۴۶ "رسالہ فی تحقیق خلق الاعمال" ملا صدرا، ص ۵ - ۴؛

۱۳ "الیواقیت والجواہر" ج ۱، ص ۱۴۵

۱۴ ر.ک بہ "کشاف" ج ۲ ص ۱۱۶۴ "شرح کاشانی" "فص ابراہیمی" ص ۸۳
"شرح عفیفی" ۱۹۲ - ۱۹۱ "نقد النصوص" ص ۱۵۳ - ۱۵۲؛

۱۵ "سورۃ الصافات" ۳۷، آیت ۹۵۔

۱۶ "فتوحات مکیہ" ج ۲، باب ۵، ۴۰، ص ۲۰

۱۷ محولہ بالا، ج ۱، ۳۴۸؛

۱۸ محولہ بالا، ج ۱، ص ۴۲۔

۱۹ "فتوحات مکیہ" ج ۳، باب ۳۱۷، ص ۶۸

۲۰ محولہ بالا، ج ۳، باب ۳۱۷، ص ۶۸

۲۱ "کشاف" ج ۱، ص ۴۱۹،

۲۲ "منتہی الادب" ج ۱، ص ۳۵۱

۲۳ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کو ٹھیک ٹھیک ملحوظ رکھ کر اگر از روئے عقل مسئلہ جبر وقدر پر گفتگو کی جائے تو لامحالہ آخر میں جبرِ محض ہی ثابت ہوگا۔ امامیہ متکلّمین تو ایک شاعرانہ انداز سے اپنے آپ کو اس ساری بحث سے بچالے گئے مگر اشاعرہ نے اُن کی طرح اس نازک ترین مسئلے سے آنکھیں نہیں چرائیں اور اسے انسان کی عقلی سطح کی بجائے اس کے وجود کی ایمانی سطح پر حل کرنے کی قریب قریب کام کوشش کی۔ اس مبحث ایک موقف مولانا محمد ایوب دہلوی رح کا بھی ہے جو گزشتہ کلامی دبستانوں سے اصولاً الگ ہے چونکہ مولانا مرحوم کا کلام ابھی لوگوں کے سامنے پوری طرح نہیں آیا۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جبر وقدر کی ذیل میں ان کے بنیادی خیالات کو انہی کے الفاظ میں نقل کر دیا جائے۔ مولانا فرماتے ہیں: "جبر وقدر کا مسئلہ اب تک حل نہیں ہوا۔ جبر وقدر کی بحث سے قبل یہ بات سمجھنی ضروری ہے کہ لاینحل پن کیا چیز ہے اور مشکل کیا ہے؟ لاینحل کی اصل وجہ یہ ہے کہ ایک عالم، ایک لائن، ایک قسم کی چیز دوسرے عالم، دوسری لائن، دوسری قسم میں شامل کر دی جائے اور پھر اس کو پہلے عالم، پہلی لائن، پہلی قسم میں تلاش کیا جائے تو لابُد وہ حشر تک بھی پہلے عالم میں نہیں ملے گی ---- اور ایک وجہ لاینحل پن کی یہ ہے کہ سوال ہی صحیح نہ ہو، اس لیے جواب دینے والا کتنی ہی کوشش کرے، جواب نہیں دے سکتا...... جیسے اللہ تعالیٰ اشیائے لااوّل پر قادر ہے، یا نہیں؛ اجتماع النقیضین پر قادر ہے یا نہیں؟...... ان لاینحل سوالات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوالات صحیح نہیں ہیں۔ یعنی وہ کمال کہ جس کی ضد زوال ہے۔ یہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

خصلت ممکن کی ہے۔ ممکن قادر اور عاجز میں منحصر ہوگا، واجب چونکہ خالقِ حصر ہے اس
لیے وہ نہ وجود و عدم میں منحصر ہوگا نہ وجود و عدم کے خواص مثلاً قضہ اور متضاد میں منحصر
ہوگا ———— یعنی ممکن یا موجود ہے یا معدوم ہے یا کامل ہے یا ناقص ہے یا عالم
ہے یا جاہل ہے۔ واجب کے لیے یہ تقسیم اور تشقیق صحیح نہیں ہے، چونکہ واجب کا
وجود ضروری ہے اس لیے وہ موجود ہی ہے، اس میں احتمالِ عدم نہیں ہے۔ وہ کامل ہے
اُس میں احتمالِ زوال و نقصان ہی نہیں...... حاصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک
شے ایک عالم میں حق ہو اور صحیح ہو اور وہی شے دوسرے عالم میں باطل اور غلط ہو
...... اب مشکل کے معنی سمجھنے چاہئیں۔ مشکل ایک شے کا ثبوت دوسری شے کے لیے
براہِ راست نہ ہو۔ جیسے حرارت کا ثبوت آگ کے لیے براہِ راست ہے اور حدوث
کا ثبوت عالم کے لیے براہِ راست نہیں ہے بلکہ حرکت اور تغیر کے واسطے سے ہے
...... جب تک یہ واسطہ نہ معلوم ہوگا ہرگز ہرگز حدوث کا ثبوت عالم کے لیے
معلوم نہ ہوگا۔ اب جوں جوں وسائط میں کثرت ہوگی۔ اسی قدر دقت اور اشکال
پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ لہٰذا اشکال کے معنی کثرتِ وسائط کے ہیں...... اب خوب
سمجھ لو کہ جبر و قدر کا مسئلہ مشکل نہیں ہے بلکہ لاینحل شمار کیا جائے گا...... جبر کا ثبوت
اور قدر کا ثبوت بندے کے لیے دونوں بغیر واسطہ ثابت ہیں یعنی انسان سے فعل بالاختیار
براہِ راست صادر ہو رہا ہے اور اسی طرح جبر براہِ راست بندے کے لیے ثابت ہے
کیونکہ قدرت اور اختیار اور ارادہ بندے کے اختیار سے نہیں ہیں یعنی فعل اختیار سے
ہو رہا ہے اور اختیار جبر سے ہو رہا ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ بندے کے فعل کا خالق بندہ
ہے یا خدا ہے یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ حصرِ عقلی یہی ہے۔ چوتھی شق کہ
بندے کے فعل کا خالق نہ بندہ ہے نہ خدا ہے۔ اس شق کا کوئی قائل نہیں ہے اور
جتنے قول ہیں انہی تین شقوں میں ہیں...... دلائلِ جبریہ اور دلائلِ قدریہ سب کے سب
ناتمام اور غلط ہیں اور اہلِ کسب نے جو درمیانی رستہ نکالا تھا وہ دونوں طرف بدل
گیا، کچھ قدر میں گیا اور کوئی نتیجہ نہ نکل سکا......

اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے...... تو اب یہ سمجھنا چاہیے کہ بندے مجبور نہیں ہیں یعنی
مخلوق ہونا مجبور ہونا نہیں ہے۔ یہی مغالطہ اہلِ جبر اور اہلِ کسب کو ہوا ہے۔ یعنی
جس طرح جبر مخلوق اسی طرح اختیار مخلوق ہے اور اختیار کا مخلوق ہونا اختیار کا
جبر ہونا نہیں ہے —— اور اگر مخلوقیت کا نام جبر ہوگا تو یہ جبر اختیار و اضطرار
دونوں کو محیط ہوگا۔ یعنی یہ جبر بمعنی مخلوقیت منقسم ہوگا اور اس کی دو قسمیں ہوں گی۔
اختیار اور اضطرار —— اور یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور
مطلق جبریت بمعنی مخلوقیت ان دونوں کو شامل ہوگی...... لہٰذا مطلق جبر کا صدق
اختیار کو اضطرار نہیں بنا سکتا۔ یعنی گفتگو اس جبر میں ہے جو قسمِ اختیار ہے نہ
اُس جبر میں جو مقسمِ اختیار ہے...... جس فعل کو تم نے جبری ثابت کیا ہے درحقیقت
شعور میں وہ اختیاری ثابت ہے۔ ثابت کیا ہے، اور شے ہے، ثابت ہے اور شے
ہے۔ بالنظر الدلیل جبر درحقیقت بالنظر الی الشعور اختیار ہے اور فیصلہ
اس شعور پر ہی ہے...... اگر اس شعور سے جس شعور سے انسان اپنے آپ کو "میں"
کہتا ہے اور اپنے فعل کو "اپنا فعل" کہتا ہے۔ اگر اس شعور میں یہ آجائے کہ یہ فعل
اللہ کر رہا ہے تو نظامِ انانیت اور نظامِ انسانیت بلکہ نظامِ عالم سب کا سب ختم ہو
جائے گا۔"

(رسالہ "مسئلہ جبر و قدر"، مولانا محمد ایوب دہلویؒ)

۲۴۔ ریک بہ "شرح گلشن راز"، ص ۴۳۱ - ۴۳۰
۲۵۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲
۲۶۔ "فصوص الحکم" فص صودی، ص ۱۰۸ "شرح قیصری" فص صودی۔
۲۷۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲۔
۲۸۔ سورۃ بقرہ ۲، آیت ۲۸۶
۲۹۔ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۴۱ نیز ج ۱، ص ۴۲
۳۰۔ اشارہ سے "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۳۱ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۶۷

۳۲ "انشاء الدوائر" ص ۱

حصّہ دوم

باب ۸

۱ "شرح فصوص قیصری" فص آدمیہ

۲ "فتوحات" ج ۳، ص ۴۴۳

۳ ر۔ک بہ "ماخذ محولہ بالا، ج ۱، ص ۹۵

۴ "محولہ بالا"

۵ انسان کامل کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔

۶ "مقدمۂ قیصری بر فصوص" فصل ۵، "التعریفات" جرجانی، ص ۲۶، "کشاف" ج ۲، ص ۱۰۵۴

۷ ر۔ک بہ "شرح کاشانی" ص ۱۱۳ اور ۱۱۹

۸ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۱

۹ "شرح فصوص کاشانی" فص یوسفی، ص ۱۱۳

۱۰ وہم و خیال، ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

۱۱ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۷، ج ۲، ص ۱۶۳

۱۲ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۳

۱۳ ر۔ک بہ "نجات" سینا، ج ۱، ص ۱۶۳

۱۴ اشارہ ہے حافظ شیرازی کے شعر ذیل کی طرف:

جہان و کار جہان جملہ ہیچ در ہیچ است
ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

۱۵ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۴

[illegible] فصوص بالی ذیل شرح کاشانی، ص ۱۱۹

[illegible] فصوص الحکم" فص سلیمانی، ص ۱۵۹

[illegible] شرح کاشانی" ص ۲۰۱ ـ ۲۰۰

[illegible] سورۃ حشر، ۵۹، آیت ۲

[illegible] سورۃ نور، ۲۴، آیت ۴۴

[illegible] ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۰ و ۳۰۵

[illegible] سورۃ ق، ۵۰، آیت ۲۱

[illegible] فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۳

[illegible] سورۃ روم، ۳۰، آیت ۲۲

[illegible] فتوحات" ج ۱، ص ۲۰۷

[illegible] سورۃ یوسف" ۱۲، آیت ۱۱۰

[illegible] فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۱، شرح عفیفی، ص ۷

[illegible] شرح فصوص کاشانی" فص یوسفی، ص ۱۱۳ - ۱۱۲

[illegible] عالم مثال اشیاء کے بسیط و لطیف ظہور کا عالم ہے، جیسے عالم حس اشیائے مرکب اور کثیف کے ظہور کا عالم ہے۔ "نقد النصوص" ص ۳۰

[illegible] فصوص الحکم" فص یوسفی" ص ۹۹، شرح فصوص کاشانی، فص یوسفی، ص ۱۱۱ - ۱۱۰

[illegible] کشاف" ج ۱، ص ۱۳۱۳

[illegible] یعنی عالم حس و شہادت، محولہ بالا، ص ۱۲۹۴

[illegible] لاہوت مقام ذات ہے اور دراصل لا ھو الا ھو تھا۔ ر۔ک بہ "کشاف" ج ۱، ص ۳۰۰، نیز ج ۲، ص ۱۳۱۲، اس کلمے کو پہلی بار حلاج نے استعمال کیا۔

[illegible] ر۔ک بہ "فتوحات" تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۳، ذیل، ص ۸۸

[illegible] کتاب الطواسین" حلاج، ملاحظات، ص ۱۳۰ اور ۱۳۴

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

[Reyn]old A. Nicholson The mystics of Islam, P. 150-151

۳۵ "مقدمۃ ابوالعلاء عفیفی" بر "فصوص"، ص ۳۶ - ۳۵

۳۶ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۱۶ پر ابن عربی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ صورتہٖ کے ضمیر کا مرجع انسان بھی ہو سکتا ہے اور اللہ بھی، کیونکہ انسان کو صفات الٰہی سے آراستہ کیا گیا۔

۳۷ ابن عربی ہمیشہ کائنات کو عالم اکبر اور انسان کبیر کہتے ہیں در رک بہ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۱۸ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۵۲، نیز فصوص الحکم "فص آدمی" ص ... انسان کو عالم اصغر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: "العالم الاصغر الانسان روح العالم وعلته وسببه وافلاکه مقاماته وحرکاته وتفصیل طبقاته" "فتوحات" ج ۱، ص ۱۱۸

۳۸ انسان کو اکمل الموجودات کہنے کے بعد فرماتے ہیں: "فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق وحق" "فتوحات" ج ۲، ص ... "فصوص"، فص آدمی، ص ۵۶ میں لکھتے ہیں کہ "فهو الخلق الحق"

۳۹ "عقلۃ المستوفز" ص ۴۰ "رسائل ابن عربی" ج ۲، کتاب التجلیات ...

۴۰ "فصوص الحکم" فص آدمی، ۴۸۔

۴۱ "فتوحات" ص ۱۱۶، "رسائل ابن عربی" ج ۲ "نقش الفصوص" ص ...

۴۲ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۱۶ "جامع الاسرار" ص ۱۳۵۔

۴۳ "فصوص الحکم" فص آدمی، ص ۵۰، مقدمہ آقای ابوالعلاء عفیفی ... ص ۳۶۔

۴۴ "فتوحات" ج، ص ۲۷۵

۴۵ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۳۱۔ "لخلق السموات والارض اکبر من خلق الناس ولکن اکثر الناس لا یعلمون" سورۃ المؤمن ۴۰، آیت ...

۴۶ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۶۳۔

۴۷ محولا بالا، ج ۱، ص ۲۷۵ "عقلۃ المستوفز"، ص ۴۶۔

۴۸ ابن عربی کے قبل حلاج (۳۰۹ - ۲۴۴) نے ایسے انسان کے بارے میں لکھا جو تمام مراتب کمال طے کر چکا ہو اور صفات الٰہیہ کا مظہر کامل بن گیا ہو اور مقام انا الحق پر فائز ہو چکا ہو۔ نیز جیسا کہ معلوم ہے حلاج خود کو ایسا انسان گردانتے تھے اور اس راہ میں مردانہ وار جان دی۔ ان کے بعد بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ تا ۲۳۴) نے اصطلاح اکمل التمام استعمال کی، ایسے ہی شخص کے لیے البتہ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، ہماری معلومات کے مطابق "الانسان الکامل" کی اصطلاح ابن عربی کی وضع کردہ ہے۔

۴۹ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۵۹، ۲۶۰۔

۵۰ "فصوص الحکم" فص آدمی، ص ۱۲، نیز ۵۶ - ۵۵

۵۱ عزیز الدین نسفی (م ۶۳۰ھ) کتاب "انسان الکامل" کے مؤلف ہیں، جو فارسی میں ۲۲ رسالوں پر مشتمل ہے اور جسے فرانسیسی محقق ماریژان موول نے تصحیح و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۰ میں تہران سے شائع کیا۔

۵۲ عبدالکریم ابراہیم جیلی (متوفی ۸۰۰) کی عربی تصنیف کا نام بھی "الانسان الکامل" ہے۔ اس کے دو حصے اور ۶۳ باب ہیں۔ اس کا باب بعنوان "فی الانسان الکامل و انہ محمد و انہ مقابل للحق والخلق" ساری کتاب کا خلاصہ اور دل ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۳ میں مصر میں شائع ہوئی۔ نکلسن کو چونکہ نسفی کا علم نہ تھا، لہٰذا اس نے جیلی کو انسان کامل کے بارے میں پہلا لکھنے والا اور بنایا ہے۔ رک بہ Studies in Islamic Mysticism, P. 77. London. 1921 علامہ اقبال کو بھی اپنی کتاب The Development of Metaphysics in Persia. P. 90-116 کے ص ۹۰ پر بھی مشکل پیش آئی، جہاں انہوں نے نسفی کا نام تو لیا مگر ان کی کتاب کا تذکرہ نہیں کیا۔

۵۳ "فتوحات مکیہ" سفر ثانی، تصحیح عثمان یحییٰ، ص ۳۰۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

٥٤ "محولہ بالا" سفر خامس، ص ۴۵۸

٥٥ ایضاً، ج ۱، ص ۳۶۰

٥٦ ایضاً، ج ۳، ص ۲۵۰

٥٧ ایضاً ج ۲، ص ۴۴۱

٥٨ "شرح فصوص کاشانی، ص ۱۱

٥٩ "فصوص، فص آدمی، ص ۵۰ "فکوک" فک ختم، فص آدمی

٦٠ ناصلہ یعنی ممیز حقائق، شرح فصوص کاشانی، ص ۱۳

٦١ جامعہ، یعنی جامع بجمیع حقائق، محولہ بالا

٦٢ "فصوص الحکم" فص آدمی، ص ۵۰، شرح فصوص قیصری، فص آدمی

٦٣ "فتوحات" ج ۲، ص ۲۹۴

٦٤ "فتوحات" ج ۳، ص ۲۸۱ ۔

٦٥ "رسائل ابن عربی" ج ۲، نقش الفصوص، فص آدمی، ص ۱-۲ "نقد النصوص" ص ۹۷ ۔

٦٦ "عقلۃ المستوفز" ص ۴۶

٦٧ "الیواقیت" ج ۲، ص ۲۰

٦٨ "شرح فصوص" کاشانی، فص محمدی، ص ۶۶۶ "اصطلاحات کاشانی، ص ۱۰۵

٦٩ "فصوص الحکم" فص محمدی، ص ۲۱۴

٧٠ شرح فصوص عفیفی، ص ۳۳۲ ۔

٧١ محولا بالا، ص ۳۲۰

٧٢ "الیواقیت والجواہر" ج ۲، ص ۲۰

٧٣ "فتوحات"، ج ۱ ص ۹۴

٧٤ کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہوتی، جبکہ کلی سعی احاطی انبساطی وجود خارجی رکھتی ہے۔ ویسے یہ کوئی اصطلاح نہیں ہے اسے وہ بسیط و وسیع اور محیط کلی سمجھنا چاہیے۔

...ذہنی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ فی الخارج موجود ہے۔ (ح۔ مترجم)

...اقیت" ج ۱ ص ۱۴۴، "الیواقیت" ج ۲، ص ۲۲

...ہے حدیث نبوی کی طرف "اوتیت جوامع الکلم"، "جامع الاسرار، ص ۲۶۴

۲۶۱

..."شرح گلشن راز" ص ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، نیز ر۔ک بہ "لمعات" عراقی

...ایران، ص ۳۷۵ ۔

...معنوی" ج ۲، ص ۲۱

...گلشن راز" ص ۳۱۵

...الحکم" فص آدمی، ص ۵۰، "شرح کاشانی" ص ۱۴ "شرح قیصری"

..."شرح عفیفی" ص ۱۲

...گلشن راز" ص ۳۱۵

حصہ دوم

باب ۹

...جامی، ص ۵۶

...الحکم" فص شعیبی، ص ۱۲۲ فص سلیمانی، ص ۱۵۹ "فتوحات" ج ۱، باب ۴۴، ص ۱۸۴، جلد ۳، ص ۳۴۸ "لوائح"، ص ۵۶، ۳، ۵۳ "اسفار" ص ۲۴۷ ۔

...اقیت" ج ۳، ص ۴۵۷

...مقاصد" ج ۱، ص ۱۸۰، ۲۸۶ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۸،

...فصوص الحکم"، فص شعیبی، ص ۱۲۵ "شرح فصوص عفیفی" ص ۱۵۲ ۔ اس سلسلے

...دوسرے منکرین کے انکار کے لیے ر۔ک "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۱۸۱ و ۳۱۹،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۵ شرح فصوص قیصری"، فص شیثی، شرح کاشانی، فص شیثی، ص ۱۵۳، [illegible]
شرح عفیفی، ص ۱۵۳ ؏

۶ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۱۲۵

۷ "شفاء" ج ۲، مقالہ شیخ، فصل اوّل

۸ ر-ک بہ "تہافۃ الفلاسفہ" ص ۱۳۵ ؏

۹ یعنی اُن کے خارجی وجود کا عین ہے۔ (ح مترجم)

۱۰ معتزلہ و امامیہ اللہ کو فاعل بالقصد مانتے ہیں۔ ر-ک بہ "[illegible]
ص ۲۳۸ ؏

۱۱ "اساس التوحید" ص ۳۴۰ ؏

حصّہ دوم

باب ۱

۱ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۷۳

۲ ابوالحسین عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار ہمدانی اسد آبادی، معتزلی [illegible]
قاضی القضاۃ، ۴۱۶ - ۳۲۴ یا ۳۲۰

۳ مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۴۷۵

۴ "فتوحات" ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۰، ج ۲، باب ۱۵۸، ص ۲۵۶، [illegible]
ص ۲۵۸ "فصوص الحکم"، فص شیثی، ص ۶۲ "اصطلاحات الصوفیہ" [illegible]
ص ۱۲۷ ؏

۵ "کشاف" ج ۲، ص ۱۵۲۸

۶ مثلاً سورۃ ۲، آیت ۲۵، سورۃ توبہ، آیت ۷۱، سورۃ کہف آیت [illegible]
سورۃ انفال، آیت ۷۳، سورۃ توبہ آیت ۷۲

۷ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۶۲، فص عزیزی، ص ۱۳۴ - ۱۳۵

[illegible]ات" ج ۳، ص ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸ "جامع الاسرار" سید حیدر آملی،
ص ۱۰۱ ؏

[illegible]ات" ج ۲، ص ۲۴۶

[illegible] ابن الفارض" عبدالرزاق کاشانی، ص ۱۶۷

[illegible]الیت" ج ۲، ص ۷۲

[illegible]ائل ابن عربی" ج ۲، رسالہ "نقش الفصوص" فص عزیزی، ص ۸ "فتوحات"
[illegible] ۲، ص ۲۵۶ - ۲۵۸ "نقد النصوص" ص ۲۱۳ ؏

[illegible]الیاقیت" ج ۲، ص ۷۲ ؏

[illegible]ات" ج ۱، باب ۴۳، ص ۲۴۴

[illegible] بالا، ج ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۲۷ - ۳۲۸

ایضاً ج ۲، ص ۴۹

ایضاً ج ۳، ص ۵۱۴

[illegible] عبداللہ محمد بن علی بن حسن معروف بہ حکیم ترمذی تیسری صدی ہجری میں ہو گزرے
[illegible] صحیح تاریخ ولادت و وفات معلوم نہیں۔ کثیر التصانیف تھے۔ تفصیل کے
[illegible] ر-ک بہ "المعرفۃ عند الحکیم الترمذی" عبدالمحسن حسینی، قاہرہ

[illegible] ختم الاولیاء" حکیم ترمذی، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۴ ؏

ایضاً، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۰

ایضاً، ج ۲، باب ۷۳، ص ۴۹

ایضاً، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۱ ؏

[illegible] انبیاء علیہم السّلام کی ولایت غیر انبیاء کی ولایت پر مطلق فضیلت رکھتی ہے۔
[illegible] خاتم و غیر خاتم کی قیاسی بحث سے قطع نظر ولایت کی جہت سے بھی کسی غیر نبی کو
خواہ وہ امام الاولیاء حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوں، خواہ خاتم الاولیاء
امام مہدی علیہ السّلام، کسی بھی نبی پر فضیلت نہیں ہے، حضرت عیسیٰ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تو دُور کی بات ہیں۔ (ح۔ مترجم)

۲۳ ر۔ک بہ رسالہ، ذیل فص شیثی، ص ا تا ۳، ۸، ۲۱، ۲۲۔

۲۴ "فتوحات" ج ۱ باب ۶ ص ۱۱۹، تصحیح عثمان یحیٰی، ج ۲، باب ۲

۲۵ "کلمات مکنونہ"، ص ۱۸۱۔

۲۶ "فتوحات" ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۵، تصحیح عثمان یحیٰی، ج ۳

۲۷ رسالہ در ذیل، فص شیثی، ص ۱۷۔

حصّہ دوم

باب ۱۱

۱ ر۔ک بہ حصّہ سوم باب نمبر ۱

۲ ر۔ک بہ "میزان الاعتدال" ج ۳، ص ۶۵۶

۳ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "الملل والنحل" ج ۱ ص ۲۸۔

۴ ر۔ک بہ "کتاب التذکاری" "مقالہ آقائے عباس الفزاری، ص

۵ ر۔ک بہ "مقدمہ شرح مناقب"، ص ۲۳

۶ شیخ محی الدین عبدالقادر، علوی حسنی، جیلانی (۵۶۱ - ۴۷۱) اسلام کے
"نفحات الانس"، ص ۵۰۷۔

۷ "روضات" ج ۸، ص ۵۱۔

۸ "خصوصاً سید صالح موسوی "کتاب مناقب"، شیخ بھائی، میرزا اخباری
نور اللہ شوشتری کے بارے میں اگلے حصے میں ذکر کیا جائے گا۔

۹ ر۔ک بہ "مقدمہ شرح مناقب"، ص ۶۲ اور ۲۴

۱۰ "منتہی الادب"، ج ۱، ص ۱۷۸۔

۱۱ اہل تسنن کے ائمہ اربعہ مندرجہ ذیل ہیں:- ابوحنیفہ، نعمان بن ثابت، مالک ابن انس، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل۔

۱۲ "اربعین" شیخ بہائی، ص ۱۵۷۔

۱۳ طبع بولاق، ج ۳، ص ۳۳۰، طبع مصر، ج ۳، ص ۳۲۷ اور آفسٹ طبع بیروت، ص ۳۲۷۔ تاہم اکثر علماء و شیخ مثلاً شیخ بہائی، نور اللہ، قطب الدین اشکوری نے یہ عبارت اس طرح نقل نہیں کی جیسے مذکورہ بالا ایڈیشنوں میں موجود ہے۔ شاید ان کے سامنے کوئی اور نسخہ تھا جس کی عبارت شیعہ عقاید کے زیادہ قریب تھی۔ البتہ آیت اللہ سید الدین سید صدر الدین صدر نے اپنی کتاب "المہدی" کے ص ۹ پر عبارت کو اسی طرح نقل کیا ہے، جیسے کہ طبع مصر میں موجود ہے۔

۱۴ ر۔ک بہ "نجم الثاقب" ص ۱۱۰

۱۵ ر۔ک بہ "نجم الثاقب" ص ۱۰۵ نیز "المہدی" ص ۵۷

۱۶ ابوداؤد کی روایت (ج ۴، ص ۸۹ - ۹۹) میں بھی مہدی کو امام حسن مجتبیٰ کی اولاد سے بتایا گیا ہے۔ بعض علماء اہل تسنن بھی اسی کے قائل ہیں۔ ر۔ک بہ "المہدی" ص ۵۹ - ۵۸

۱۷ ر۔ک بہ ششم رسالہ فارسی مولی محمد طاہر قمی "رسالہ ششم، تحفہ عباسی، ص ۲۰۲" و "نجم الثاقب"، ص ۱۱۰، نیز "البیان فی اخبار صاحب الزمان" گنجی شافعی، باب ۹ اور ۲۵۔

۱۸ شعر یہ ہیں:-

رأیت ولائی آل طٰہ وسیلة — علی رغم اہل البعد یورثنی القربیٰ

فما طلب المبعوث اجراً علی الہدیٰ — بتبلیغہ الا المودة فی القربیٰ

۱۹ ر۔ک بہ "مجالس المومنین" ج ۲، ص ۲۳

۲۰ ر۔ک بہ "روضات" ج ۸، ص ۵۷

۲۱ سورۂ نساء، آیت ۱۰۵

۲۲ ر۔ک بہ "کشف الاسرار" میبدی، ج ۱۰ ص ۱۵۶ - ۱۵۵

۲۳ "فتوحات مکیہ"، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۳ـ "مقدمہ شرح مناقب"، ص ۳۱ - ۳۰

۲۴ـ ر۔ک بہ حصّہ سوم، باب ۱،

۲۵ـ ر۔ک بہ "جامع کرامات الاولیاء" ج ۱، ص ۲۰۰

۲۶ـ ر۔ک بہ "فتوحات مکیہ" ج ۴، ص ۲۸۹ و "الیواقیت والجواہر" ۲۵

۲۷ـ "فتوحات" ج ۴، ص ۷۸

۲۸ـ محولا بالا، ج ۳، ص ۳۷۲

۲۹ـ ایضاً، ج ۲، ص ۱۲۵ نیز "الیواقیت والجواہر" ج ۲، ص ۳

۳۰ـ "محاضرة الابرار" ج ۲، ص ۱۸۹ - ۱۷۵

۳۱ـ لقد صار قلبی قابلاً کل صورة ۔۔۔ فمرعی لغزلان ودیر لرهبان
وبیت لاوثان وکعبة طائف ۔۔۔ والواح توراة ومصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت ۔۔۔ رکائبه فالحب دینی وایمانی
"ترجمان الاشواق" (ص ۴۳

حصّہ سوم

باب ۱

ابنِ عربی کے نفیس و دلپذیر علمی وجود، رُوحانیت اور معنویت میں ان امتیازی شان اور ان کی مختلف النوع متبحّر شخصیت نے اہلِ علم و معرفت کی اِک بڑی تعداد کو سارے عالمِ اسلام سے اپنی طرف کھینچ لیا۔ ان میں علم و حکمت کی بعض ممتاز ہستیاں بھی تھیں جو بڑی جدوجہد اور محنت شاقہ سے اُن کی تالیفات کے مطالعہ اور اُن کے افکار و عقائد پہ تنقید میں جُت گئیں جب ایسے افراد اُن کے علوم کی انتہاء گہرائی اور اُن کی اطلاعات کو پا گئے تو اُن کے سامنے بڑے ادب و نیاز سے سرِ تسلیم خم کر دیا، اور متفق الرائے اور یک زبان ہو کر بڑے شائستہ انداز میں علم و فضل میں اُن کے بلند مقام و مرتبہ کی تعریف میں رطب اللسان ہو گئے؛ البتہ اُن کے ایمانی، دینی اعتقاد، تقدّس و تقویٰ اور پارسائی کے متعلق متضاد آراء کا اظہار کرتے رہے۔ بعض تو اُن کے ایمان و تقدّس اور پارسائی کے علوِ کمال کو تاحدِ امکان سراہتے اور اُن کے رُوحانی اور معنوی مقام کو ولایت کے درجہ تک لے جاتے تھے، اور اُنھیں ممتاز ترین اولیائے کرام میں شمار کرتے تھے، لیکن بعض دوسرے اُن کو بے ایمان، بے دین، فاسق و فاجر، کافر و ملعون، تمام کتبِ آسمانی اور رسولوں کو جھٹلانے والا، بد اور بدکردار شیخ اور کاذب اور دروغ گو سمجھتے تھے۔ چونکہ وہ اُن کے اقوال اور افکار کو دین و شرحِ محمّدی کے ظاہر سے ہم آہنگ نہ پاتے تھے یا دوسرے سادہ اور آسان فہم الفاظ میں دین و شریعت کے اُس مفہوم کے موافق و مطابق نہ پاتے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تھے جو اُن کے اپنے ذہنوں میں تھا، اِس لیے وُہ ان کی رُسوائی اور لعنت ملامت پر
اُتر آئے بعض بالکل حیران و ششدر رہ گئے اور کسی قسم کے اظہارِ خیال سے
ہی کیا جسے اصطلاح میں آپ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کے بارے میں اُنھوں نے
ہی سادھ لی اور آخر کار بعض جو اُن کے افکار و عقائد کو دینِ اسلام اور
کے خلاف بھی سمجھتے تھے لیکن اُنھوں نے کسی نہ کسی وجہ سے معذور ہی سمجھا
ان متضاد آراء و عقائد کا پیدا ہونا اور خاص طور پر بعض داناؤں اور دانشوروں کی
بارے میں حیرانی و خاموشی بھی اس حقیقت کی غماز ہے کہ اُن کی شخصیت بہت
اور پہلو دار تھی۔ ہم نے اس جماعت کو اُن کے نظریوں کے لحاظ سے چار گروہ
یعنی تعریف کرنے والے، لعنت ملامت کرنے والے، رُکے یا چپ رہنے والے
اور اُسے معذور سمجھنے والوں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ ہم بالترتیب اُن کے بعض
اصحاب کے نام اور اتا پتا کی طرف اشارہ کر سکیں اور ابن عربی کے متعلق اُن کی
اور عقیدہ کی ترجمانی کر سکیں اور پھر خوب چھان بین کر کے بعد کوئی فیصلہ صادر
ہاں جہاں کہیں بھی مناسب معلوم ہوگا ہم اُن کی اصل عبارات کو بعینہٖ نقل کر
دیں گے تاکہ تحقیق و تدقیق اور صحیح فیصلے اور انصاف کے لیے زمین ہموار ہو
حق و باطل میں مناسب اور واضح طور پر تمیز ہو سکے۔ اب ہم اپنے مفہوم کو
مرتّب طریق پر پیش کرتے ہیں۔

تعریف کرنے والے محمّد بن عمر اشعری شافعی

(۵۴۴-۶۰۴) المعروف امام فخر الدین رازی۔ علم کلام کے
فلسفہ دان، دُنیائے اسلام کے مانے ہوئے نامور مفسر اور خطیب جنھوں نے ابن عربی
کی یہاں تک تعریف کی ہے کہ اُنھیں ایک عظیم ولی اللہ کہا ہے[1]۔ یہ دونوں ہستیاں
ہم عصر تھیں۔ دونوں نے گویا کہ ایک ہی زمانے میں زندگی بسر کی لیکن ایک دوسرے
سے نہ مل سکے؛ تاہم راوی حضرات روایت کرتے ہیں کہ ابن عربی نے امام فخر الدین
رازی کو آگاہ اور بیدار کرنے کے لیے ایک خط ضرور لکھا جس میں ان کو قیاسی علم

احتراز کرنے، علمِ الٰہی کے حصول کو قبول کرنے؛ نیز خلقِ خدا سے ہر طرح کا رابطہ منقطع
کرنے اور علم کو بغیر کسی واسطے یا توسّل کے براہِ راست حق تعالیٰ سے اخذ کرنے کی
ہدایت دی ہے۔ اس خط کا امام فخر الدین رازی پر خاطر خواہ اثر ہوا۔ اُس نے ان کی کایا ہی
پلٹ کر رکھ دی۔ اُن کے اقوال احوال میں بدل گئے؛ یہاں تک کہ وہ علمِ کلام کا
ماہر اور استدلال کی زنجیروں میں جکڑا ہوا عظیم فلاسفر آخر کار عقل کی انتہائی
تدبیر اور کاوشوں کو محض بندشیں اور بیڑیاں سمجھنے لگا، اہلِ علم کی اکثر سعی و کوشش
کو گمراہی اور دُنیاوی ماحصل کو محض جنجال اور مباحثات و مناقشات کے نتیجے کو محض
شور و غل اور چیخ و پکار کہہ کر بالآخر ایسے اشعار الاپنے لگا[2]۔ عقلوں کی پیش قدمی کی
انتہا وہ رستی جو ٹانگ سے باندھی جائے۔ دُنیا والوں کی اکثر کوشش گمراہی ہے، ہماری
روحیں ہمارے جسموں میں وحشت زدہ ہیں اور ہماری دُنیا کا حاصل تکلیف اور وبال
ہے۔ ہم نے کچھ فائدہ نہ پایا اپنی بحث سے تمام عمر۔ سوائے اس کے کہ ہم نے اس
میں بہت قیل و قال کو جمع کر لیا۔

عبد الوہاب شعرانی نے اپنی کتاب "طبقات الکبریٰ" میں مذکورہ بالا خط کا ایک
حصہ نقل کیا ہے[3]۔ علی بن ابراہیم بن عبد البغدادی اپنی کتاب "الدر الثمین" میں اس
خط کی اہمیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ خط میرے پاس ہے اور
عوام کی دسترس میں ہے[4]۔ خوش قسمتی سے یہ خط محفوظ ہے اور چھپ بھی گیا ہے۔
چونکہ یہ بہت سے عرفانی اسرار و رموز پر مشتمل ہے؛ لہٰذا مناسب و موزوں معلوم ہوتا
ہے کہ اس کے متعلق اس سرسری تذکرے کی بجائے کچھ تفصیل سے بات کی جائے
اور اس کے اہم حصّے کو بیان بھی کر دیا جائے۔ اس خط میں پہلے تو امام فخر رازی کو یہ
بتایا ہے کہ اُنھوں (ابن عربی) نے ان (فخر رازی) کی تحریرات اور تالیفات کے کچھ
حصے پڑھے ہیں۔ اُن کی متخیّلہ کی قوتوں اور فکریہ کی صلاحیتوں سے آگاہی اور آشنائی
حاصل کی ہے۔ اس کے بعد یہ بات ان کے ذہن نشین کرنے کی کوشش کی ہے کہ
علماء انبیاء کے وارث ہوتے ہیں۔ وراثت اسی صورت میں کامل ہوتی ہے جو نہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فقط تمام سرمایہ پر ہو بلکہ ہر لحاظ اور ہر پہلو سے مکمل ہو، لہٰذا عاقل کے لیے یہی شایاں
کہ وہ علوِ ہمت سے کام لے کر کوشش کرے تاکہ ہر لحاظ سے مکمل وارث بن سکے
اُس کی ہستی کے علم سے الگ چیز ہے۔ عقل تو خدا کی ہستی کا سراغ لگاتی ہے اور
محض سلبی انداز سے پہچانتی ہے نہ کہ مثبت طریق سے۔ خداوند تعالیٰ اس سے
بہت اعلیٰ و ارفع ہے کہ عقل اُسے فکر و نظر سے پہچان سکے؛ لہٰذا مناسب
ہے کہ عاقل معرفتِ الٰہی کے لیے کشف و شہود پہ ساری توجہ اور ہمت صرف کرے
اس راستے میں دل کو ہر قسم کے خیالات سے پاک صاف رکھے۔ انسانی علم اسی
میں کامل ہو سکتا ہے جب اُسے براہِ راست خداوند تعالیٰ ہی سے اخذ کیا جائے
ہمت بلند ہونی چاہیے تاکہ خدا کے سوا تم کسی اور سے علم حاصل نہ کرو اور وہ بھی
کشف و شہود کے ذریعے سے، انسانی عقل و فکر ناتواں ہے۔ یہ چیز عقل انسانی
کی پہنچ سے ماوراء ہے۔ انسان جب تک خیالات کا پابند و اسیر ہے اُسے سکون
کا نصیب ہونا محال ہے۔ عقل کی سوچ بچار کی استعداد محدود ہے۔ اُس کی ایک
خاص حد ہے جہاں پہنچ کر وہ رُک جاتی ہے لیکن خدائی بخششوں کی پذیرائی اور
قبولیت میں اس کی تعداد لامحدود ہے؛ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ دانشمند بخشش کے
نشر و نفوذ ہی کا مشاہدہ کرے اور اپنے آپ کو کسب و نظر کی قید و بند ہی
مقید اور محصور نہ بنا لے۔ جوہرِ ذاتِ مطلق کو محض عقل و نظر سے پہچاننا ناممکن
ہے؛ لہٰذا عاقل کے لیے یہی شایانِ شان ہے کہ وہ اس علم کے علاوہ جو اس
کی ذات کے کمال کا موجب ہو اور اُس سے کبھی الگ نہ ہو سکے، اور کسی علم کو طلب
ہی نہ کرے اور یہ علم وہی علم ہے جو ذاتِ حق تعالیٰ سے متعلق ہے اور مشاہدہ
ہی سے ہاتھ آتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے علمِ طب کی ضرورت صرف اسی دنیا
میں ہے جہاں بیماریاں اور امراض پائے جاتے ہیں۔ جب آدمی دوسری دنیا
میں منتقل ہو جاتا ہے جہاں نہ کوئی مرض ہے اور نہ ہی کوئی دُکھ اور درد تو پھر وہاں
وہ علم کسی کام کا نہیں۔ اسی طرح جیومیٹری کی ضرورت صرف اس شش جہات کی

دُنیا میں ہے جہاں پیمائش کی ضرورت ہے، جب تم اس دُنیا سے کُوچ کر جاتے ہو تو
ان چیزوں کو یہیں چھوڑ جاتے ہو اور اُس دُنیا میں اس کی ضرورت نہیں ہو تو پھر
عقل مند کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ ایسے علوم سے اتنا کچھ ہی استفادہ کرے
جس سے وہ اپنی حاجات کو پورا کر سکے۔ اس کے برعکس ایسا علم جو کبھی اس سے جُدا نہ ہو
اور جہاں کہیں جائے وہ علم اُس کے ساتھ ہو؛ اس علم کے حصول کے لیے ہر ممکن سعی و
کوشش کرے۔ اس علم کی دو قسمیں ہیں، ذاتِ باری کا علم اور اپنے آخرت کے وطن
اور اُس کے مقامات کا علم "تاکہ وہ ان مقامات کو اسی طرح طے کر سکے جس طرح کہ وہ
اپنے گھر کے راستے کو طے کرتا ہے اور کسی امر کا انکار نہ کرے، کیونکہ اس صورت میں وہ
عارفوں میں ہو گا نہ کہ ناظرین میں سے؛ لہٰذا پھر یہ بھی عین مناسب ہے کہ دانشمند
اپنی ریاضت، جد و جہد اور مشروط خلوت" ان دو قسموں کے علموں کے کشف پہ
ساری توجہ اور ہمت مرکوز کر دے۔ میرا ارادہ تھا کہ میں خلوت اور اُس سے متعلق
تمام شرائط کا فکر کروں مگر وقت یعنی زمانہ اس امر میں مانع ہوا۔ وقت یا زمانے
سے میری مُراد علمائے سُوء ہیں جو خلوت کو جانتے ہی نہیں اور اُس کے سراسر
منکر ہیں۔ ان کی اپنی نمود و نمائش اور ان کی جاہ و جلال کی چاہ انھیں حق بات کو تسلیم
اور قبول کرنے سے روکتی ہے۔ تمھارے ہی بھائی بندوں اور پیروکاروں میں سے
ایک نے جسے تمھارے متعلق بڑا نیک گمان ہے اور مجھے اس پہ پورا یقین اور اعتماد
ہے، یہ خبر دی کہ ایک دن اس نے تمھیں روتے ہوا دیکھا۔ جب اس نے اس کا سبب
پوچھا تو تم نے جواب دیا کہ گزشتہ تیس سال سے میں ایک مسئلہ پہ خاص رائے رکھتا
تھا اُسے میں درست سمجھتا تھا لیکن اب بالکل اُس کے برعکس ظاہر ہوا ہے؛ لہٰذا میں
رو دیا کہ خدا نہ کرے کہ اُس کی طرح دوسرے عقائد بھی جو اس وقت میرے لیے
قابلِ قبول ہیں اور مجھے درست اور صحیح دکھائی دیتے ہیں وہ بھی کہیں غلط اور خلافِ توقع
نہ ہوں؛ لہٰذا اے بھائی یہ تو تیرا کہنا ہے، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بہت مشکل بات ہے
کہ کوئی آدمی عقل و فکر کی بنا پر آرام و سکون پا سکے اور پھر وُہ بھی بالخصوص ذاتِ باری تعالیٰ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور اُس کے جوہر کی شناخت کے سلسلہ میں رہیں اے بھائی تو کب تک اسی طرح اس ...
میں پھنسے رہو گے، تم ریاضات و مجاہدات اور خلوتوں کے اُس طریقے کو جسے ...
صلی اللہ علیہ وسلّم نے مشروع اور جائز قرار دیا ہے کیوں نہیں اپناتے تاکہ کسی مقام ...
پہنچ سکو، اور وہاں فقط وہی پہنچا ہے جس کے متعلق خود خدائے بزرگ و برتر نے
قرآن پاک میں فرمایا ہے: "ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ پایا جس کو ہم نے، اپنی
خاص رحمت دی تھی اور ہم نے اُس کو اپنے پاس سے ایک خاص علم سکھا دیا تھا۔"

شہاب الدّین، ابو حفص، عُمر بن محمّد سُہروردی شافعی

(۵۳۹ - ۶۳۲ھ) مشہور عارف اور صُوفیائے بغداد کے شیخ المشائخ تھے۔ سلسلہ سہروردیہ کے بانی مبانی اور شیخ اجل سعدی شیرازی کے مرشد تھے۔[۶] تصوّف میں کُتب "عوارف المعارف"، ایمانی نصیحتوں کا مجا کھیا اور یونانی عیوب و بُرائیوں (مثموں) کا حل اور چیدہ چیدہ ہدایت یافتہ لوگوں اور اصحابِ تقویٰ کے عقیدہ کے مؤلف ہیں۔[۷]

یہ مردِ کامل ابنِ عربی سے مِلا، اُن سے بات چیت بھی کی اور پھر اُس کی بہت تعریف و توصیف بھی کی، جیسا کہ راویوں نے روایت کیا ہے کہ دونوں خدامست عارف اور کامل صوفی سال ۶۰۸ میں بغداد کے اندر ایک اور روایت کے مطابق مکّہ معظّمہ میں بھی ایک دوسرے سے ملے۔ باہم نشست ہوئی اور مختصر سی گفتگو کے بعد جُدا ہو گئے۔ جب سہروردی سے ابنِ عربی کے متعلق اُن کا نظریہ دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ ابن عربی حقائق کا اک سمندر ہے۔[۸] اور ایک دوسری روایت کے مطابق اک بحرِ ناپیدا کنار ہے[۹] اور جب ابن عربی سے سہروردی کے متعلق پوچھا گیا تو ایک روایت کے مطابق اُس نے کہا کہ وہ ایک مرد صالح ہے[۱۰] اور دوسری روایت کے مطابق کہ وہ اتباعِ سنّتِ رسُول کا اک زندہ پیکر ہے۔[۱۱]

ابو عبداللہ محبّ الدّین محمّد بن محمود شافعی

(۵۷۳ - ۶۴۳ھ) المعروف ابن نجار قرآن پاک کے حافظ اور اپنے

... بہت بڑے محدّث تھے۔ ان کی تالیفات بہت زیادہ اور گراں بہا ہیں۔
... بغدادی کی "تاریخ بغداد" پر ایک طویل ضمیمہ لکھا ہے[۱۲] جو سولہ جلدوں سے بھی
... ان کی دیگر عمدہ تالیفات میں سے، "تاریخ مدینہ"، "اخبار المشتاق
... العشاق"، "الکمال فی المعرفۃ الرجال" اور "مناقب الشافعی" کے نام لیے جا
... مختصر یہ کہ یہ نامور محدّث اور مورخ ابن عربی کے ہمعصر تھے۔ ان سے
... اور ان کے بلند مقام کی تعریف و توصیف بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ میں نے
... الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات کی اور ان کو اک عالم باکمال مختلف علوم
... کراں اور حقائق میں راسخ و پختہ کار پایا۔ ان کی کچھ تصنیفات بھی حاصل
... نے اُن کی تاریخ و جائے پیدائش کے متعلق پوچھا تو جواب دیا میں بروز
... تاریخ سترہ ماہ رمضان المبارک سن ۵۰۶ میں مرسیہ کے شہر میں
... ہوا تھا۔[۱۴]

... اللہ محمد بن سعید بن یحییٰ شافعی دُبیثی واسطی[۱۵]

(۵۵۸ - ۶۳۷ھ) وہ قرآن شریف کے حافظ اور تاریخ اور ... میں اپنے زمانے کے آگاہ ترین علما میں سے تھے۔[۱۶] وہ بھی ابن عربی سے ... اُن کے متعلق لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدّین ابن عربی بغداد میں آئے میں ... سے مُلاقات کی۔ میں نے ان کو ہر تعریف و توصیف سے بالاتر پایا۔ ان ... تصنیفات بھی حاصل کیں۔ انھوں نے خود مجھے بتایا کہ میں نے حدیثِ نبوی ... اشبیلیہ میں حافظ ابو بکر محمّد بن خلف لخمی اور قرطبہ میں حافظ ابو القاسم ... سے سُنا۔[۱۷]

... الدین محمد بن موید بن عبداللہ بن علی بن حمّویہ

(۵۸۶ - ۶۵۰ھ) نجم الدین کبریٰ[۱۸] کے دست اور ... مشہور و معروف "سنجنجل الارواح" کے مصنّف اور ان کے علاوہ شاعر اور ... زمانے کے بہت بڑے عارف تھے۔ وہ مُدّتِ مدید تک دمشق میں کوہ قاسیون

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے دامن میں اقامت پذیر رہے۔[۲۰] ابن عربی سے اسی شہر میں ملاقات کی۔ جب ...
اپنے وطن خراسان میں پہنچے تو یار دوستوں اور دیرپرد کاروں نے ان سے پوچھا کہ
شام میں پیچھے کون سے عالم کو چھوڑ آئے تھے تو جواب دیا وہاں ایک سمندر ...
کو چھوڑ آیا ہوں؛ یعنی محی الدین ابن عربی کو۔ ایک روایت کے مطابق جب ...
پوچھا گیا کہ تم نے محی الدین ابن عربی کو کیسا پایا تو انھوں نے جواب دیا انھیں ...
نے علم و زہد و معرفت کا بحرِ ذخار[۲۱] اور دریائے بے پایاں پایا۔ پھر کچھ اشعار ...

ہم نے چھوڑ دیئے بڑے بڑے سمندر

پس لوگ یہ کہاں جانتے ہیں کہ ہم کدھر کا رخ کیے ہوئے ہیں یا ہم نے کس ...
توجہ کی ہوئی ہے[۲۲]۔

محمد بن عبداللہ بن ابی بکر قضاعی بلنسی المعروف ابن ابار[۲۳] (۶۵۸ ...) ایک ...

فقیہ، ادیب، نامور مورخ اور حافظ قرآن تھے۔ عالمانِ مغرب کی تاریخ ...
میں کتاب "الحلة السیراء" اور اندلس کے علماء کے حالاتِ زندگی ...
"المعجم فی التراجم" اور "التکملة لکتاب الصلة" ...
ہیں[۲۴]۔

اپنی اس مؤخر الذکر کتاب میں ابن عربی کے احوال کا مختصر سا بیان ...
لکھتے ہیں کہ علمِ تصوف میں وہ ایک بلند مقام پر پہنچے اور اس علم کے متعلق ...
گراں بہا کتابیں تالیف کیں، عالموں اور عابدوں کی ایک بہت بڑی جماعت ...
اُن سے ملاقات کی اور اُن کے مختصر کمالات سے استفادہ کیا[۲۵]۔

عزیز الدین، عبدالعزیز بن عبدالسلام (۵۷۷ یا ۵۷۸ - ۶۶۰) اپنے دور ...

ان کی ذات جامع علوم و کمالات ...
دمشق کے شہر کے خطیب اور مملکتِ مصر کے قاضی رہے[۲۶]۔ باوجود اس کے کہ ...
نے کہا ہے ابن عربی کی مذمت بھی کی اور انھیں شیخ سوء، کذاب اور ...

... گناہوں کو حلال قرار دینے والا کہا پھر بھی ان کی مدح و توصیف میں بھی زبان کھولی
اور بارہا انھیں ولی و قطب تک کہا اور خوب سراہا[۲۷]۔ ایک روایت کے مطابق انھیں
... قطب اور ہم عصروں میں جامع کمالات سمجھا[۲۸]۔ گمان غالب ہے کہ ان کی مذمت
محض شرع کے ظاہری تحفظ کی خاطر کی ہے، جیسا کہ آگے چل کر ان کا بیان آئے گا
کہ انھی نے بھی محض شرع کے ظاہری تحفظ کی خاطر انھیں برا بھلا کہا ہے۔

ابو یحیی یا ابو عبداللہ، زکریا بن محمود یا زکریا بن محمد بن محمود انصاری آنسی

جن کے القاب جمال الدین
اور عماد الدین تھے۔ (۶۰۵ - ۶۸۲) وہ اثیر الدین ابہری کے شاگرد تھے[۲۹]۔ اپنے
دور کے قاضی القضاۃ اور اپنے زمانے کے نامور مورخ اور جغرافیہ دان ہوئے
ہیں۔ وہ کتاب "عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات" اور ایک قابلِ تحسین کتاب
"آثار البلاد و اخبار العباد" کے مصنف تھے۔ انھیں سن ۶۳۰ میں دمشق میں ابن عربی
سے ملاقات کی توفیق حاصل ہوئی اور اپنی مؤخر الذکر کتاب میں شہر اشبیلیہ کا مختصر تعارف
کرانے کے بعد اس شہر کی آب و ہوا کی عمدگی، وہاں کے پانی کی شیرینی، سرزمین کی خوبی
اور ہر قسم کے پھلوں کی فراوانی، زمینی اور دریائی شکار کی کثرت اور دیگر ہر قسم کی
تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسی شہر سے شیخ امام، عالم اجل، فاضل یگانہ سلطان العارفین
محی الحق والدین ابو عبداللہ محمد بن علی حاتمی اندلسی رضی اللہ عنہ کو نسبت ہے۔
میں اُن سے سن ۶۳۰ میں دمشق میں ملا۔ وہ شیخ دوران، اور علوم شرعیہ اور حقیقیہ کے
متبحر عالم تھے۔ اپنے ہم عصروں کے پیشوا تھے۔ اپنے مقام و منزلت اور رفعت و
مکان میں لاثانی تھے۔ ان کی بڑی ہی مفید مطلب تالیفات و تصنیفات ہیں[۳۰]۔

مجد الدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (۷۲۷ - ۸۱۱)

شیخ ابو اسحٰق شیرازی کی نسل[۳۱] سے تھے۔ اپنے وقت کے
قاضی القضاۃ اور علامۂ دہر تھے۔ قابل صد ستائش کتاب "القاموس المحیط"
کے علاوہ دیگر کئی نفیس اور عمدہ کتب کے مصنف ہیں[۳۲] جن میں انھوں نے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابن عربی کی حمایت کی ہے۔ ان کے دفاع میں ابن الخیاط[۳۳] نامی کتاب ان کی
میں لکھی جس کا عنوان ہے "الاغتباط بمعالجة ابن الخیاط" ابن خیاط
ابن عربی پر جو تہمتیں لگائیں اُن کی تردید کی، اور کھُل کر ابن عربی کی تعریف و
کی۔ وہ انھیں ایک عظیم ولی اللہ، ایک صدیق کبیر، اک شیخ طریقت، محققین کا
امام اور عارفانہ علوم کو نئی زندگی دینے والا قرار دیتے ہوئے احسن طریق سے تعارف
کراتے ہیں اور اُن کے متعلق لکھتے ہیں کہ اُن کے دعووں نے آسمان کا سینہ شق کر دیا
ان کی برکتوں نے پورے کُرہ زمین کو بھر دیا، اور ان کی تصنیفات ٹھاٹھیں مارتا
سمندر ہیں۔ علوم شریعت اور حقیقت میں کوئی اُن کے پایہ کو نہیں پہنچا اور کسی شخص
نے ان جیسی گراں بہا کتب تالیف نہیں کیں۔ حیرانی کی بات ہے کہ ایسا وسیع
ایسا لائق دقائق فرہنگ نویس، زبردست اور گراں قدر مؤلف و مصنف، اس قدر
وسیع و عمیق و معنی خیز تعریف و ستائش کے باوجود بھی اپنے آپ کو اُن کی مدح
کا حق کما حقہٗ ادا کرنے سے قاصر سمجھتے ہیں اور ان کی اتنی مدح و ستائش کو بھی ایک
کوشش ناکام تصور کرتے ہیں۔ اپنی تحریر کے آخر میں وہ کھُلے بندوں اعتراف اور اقرار
کرتے ہیں کہ بے شک میں نے انھیں کا ذکر کیا ہے لیکن وہ یقیناً اس سے بڑھ کر تھا
جیسا میں نے بیان ہے اور میرا غالب گمان یہ ہے کہ میں ان کو بیان کر ہی
نہیں سکا[۳۴]۔

ابو الحسن بن ابراہیم بن عبداللہ قاری بغدادی (سال وفات ۸۲۱) اپنے دور کے بزرگوں، اور ہم عصر صوفیاء
کے مرشدوں میں سے تھے۔ اُنھوں نے بھی ابن عربی کے مخالفین کے مقابلے میں
ان کے دفاع کے لیے قلم اُٹھایا اور اُن کی جی بھر کر تعریف کی ہے۔ ابن عربی کے
اور ان کے اوصاف و محاسن کی شرح میں کتاب لکھی اور اس
کتاب کا نام "الدرالثمین مناقب شیخ محی الدین" رکھا۔ اس کتاب میں ایک مقام پر
اُنھیں بلند پایہ شیخ، فراخ دل فاضل، علوم شرعی پہ حاوی، معارف حقیقی میں راسخ و

...ئے روزگار، ہم عصروں میں خوش بخت ترین انسان، عزیز ان ہم عصران میں
...شخصیت کے الفاظ سے یاد کیا ہوا ہے[۳۵]۔ پھر ایک دوسرے مقام پر
...اعظم، اکسیر ادوار و زمان کے ناموں سے پکارا ہے۔ پھر ذرا وضاحت کی
...اسم اعظم سے مُراد زود مستجاب الدعوات ہونا ہے اور دین اسلام کا وہ احیا
...(خدا اُس سے راضی و خوشنود ہو) ان کی دُعائیں بہت جلد شرف قبولیت
...اور ماہرین فن کے نزدیک کیمیا کی حقیقت اشیاء کی ماہیت کو تبدیل کرنا
...تلعی، چاندی اور تانبا قلب کے سونے میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس
...کے رشد و ہدایت سے کتنے ہی ارا کین حیوانیت کی خساست و ادنیٰ حیثیت
...انسانیت کے عمدہ مقام اور نفاست میں بدل گئے[۳۶]۔

...شیخ محمد بن مظفر الدین بن محمد (سال وفات ۹۲۶ کے لگ بھگ) المعروف شیخ مکّی دسویں صدی ہجری
...سلطان سلیم اوّل عثمانی[۳۷] کے عہد کے بزرگان کرام میں سے
...ان کے اپنے ہی دعویٰ کے مطابق اُنھوں نے سینتیس سال تک محی الدین
...کے مبارک کام اور نیک انجام کام کی خدمت کی[۳۸]۔ اُنھوں نے ابن عربی کے
...میں "الجانب الغربی فی مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی" نامی کتاب[۳۹]
...ان کے عرفان کی مشکلات کی تشریح و وضاحت اور اُن کے معترضین
...اضات کے جواب دے کر ان کا دفاع کیا ہے۔ اس راہ میں اُنھوں
...کبار اپنے آپ کو مشکلات میں بھی ڈال لیا۔ ان کی مدح و ستائش میں بھی
...مبالغہ سے کام لیا ہے، گویا اختیار کی باگ ڈور ہاتھ سے دے بیٹھے اور انھیں
...اکبر، گوگرد احمر، خاتم اصغر، نورِ درخشاں اور آخر میں دین مصطفےٰ کے اولیائے کرام
...سلسلہ میں خاتم الاولیاء بھی کہتے ہیں کہ اہل معرفت کے نزدیک میری یہ منقبت
...منقبتوں میں اعلیٰ و ارفع ہے[۴۰]۔

... علی انصاری شافعی (سال وفات ۹۷۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

المعروف شعرانی: جلال الدین سیوطی کے شاگرد تھے۔ حافظِ قرآن اور
علاوہ مصر کے بہت بڑے صوفی تھے جو مسلمانوں کے چاروں مسالک
فتوے دیتے تھے۔ وہ دسویں صدی ہجری کی معروف ترین شخصیتوں
اِس دور کے علوم و معارف پہ بہت سی کتابیں لکھی ہیں، جن کی تعداد
بھی زیادہ ہے[۴۱] شعرانی نے بھی اپنی تالیفات میں ابن عربی کی تعریف
ان کی حمایت کا اہتمام کیا تھا۔ چنانچہ اپنی کتاب "الطبقات الکبریٰ"
ایک دقیق بین محقق اور عارفوں کا سرتاج لکھا ہے اور دعویٰ کیا ہے
اور اہل اللہ تمام علوم میں اُس کی بزرگی و فضیلت پہ متفق الرائے ہیں
"الیواقیت والجواہر" میں ان مخالفوں کے بالمقابل آکر بڑی محنت
ان کا دفاع کیا ہے اور اُنھیں احکامِ دین کا پابند اور کتاب و سنّت کا
ان کا تعارف کرایا ہے اور لکھا ہے کہ وہ کتاب و سنّت کے پابند
کہا کرتے تھے کہ وہ ہر شخص جس نے شریعت کی میزان کو اپنے ہاتھ سے
کے لیے بھی پھینک دیا، وہ ہلاک ہو گیا۔

اِسی طرح مزید کہا کہ اہلِ کشف و شہود میں کسی کی تحریر کو ابن عربی کی
اور عبارات سے وسیع تر نہیں دیکھا۔ ابو طاہر مُزنی شاذلی کو قبول کرتے
نقل کیا ہے کہ وہ تمام باتیں جو ابن عربی کی کتابوں میں خلافِ شرع دکھائی
ہیں یا زبردستی گھُسیڑ دی گئی ہیں اور یا تاویل شدہ ہیں[۴۳] اُنھوں نے "فتوحات
کو پہلے "لواقع الانوار القدسیہ المنتقاۃ من الفتوحات"
سے مختصر کیا، اور اُس میں سے "الکبریت الاحمر فی بیان علوم
نامی کتاب کی شکل میں اُس میں سے انتخاب کیا[۴۴] جیسے کہ ہم ابھی ابھی
کر چکے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ فتوحاتِ مکّیہ سمیت ابن عربی کی جملہ کتب
شریعت کے ظاہر اور جمہور علماء کے اقوال کے خلاف نظر آتا ہے، وہ
گھُسیڑ دیا گیا ہے اور پھر اپنے دعوے کی مزید تائید کے لیے لکھتے ہیں کہ

نے مجھے "فتوحاتِ مکّیہ" کا ایک نسخہ دکھایا جس کا اُس نے شیخ
اکبر ابن عربی کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے قلمی نسخہ کے ساتھ قونیہ میں مقابلہ
مجھے اس میں ایسی کوئی چیز نظر نہ آئی جس پہ "فتوحاتِ مکّیہ" مختصر کرتے وقت
یا ہو یا اُس نے حذف کر دیا ہو[۴۵]
بھی ذکر آچکا ہے کہ اُنھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجودی ہونے کی
ہے۔ اور اُن کی کئی باتوں کی ایسی تعبیر کی ہے جو وحدت الشہود کے موافق و
ہے کیونکہ اُن کے اپنے خیالات کے مطابق وحدت الوجود کا نظریہ یا عقیدہ
کفر و الحاد اور دینِ مبین اسلام کے خلاف تھا۔[۴۶] مذکورہ بالا علماء جن کے
گنوائے گئے ہیں، سبھی نے ابنِ عربی کی تعریف و توصیف کی ہے اور وہ
سنت والجماعت کے علمائے تھے، اور چونکہ ابن عربی کی شہرت کا چرچا ایران
پھیلا جو شیعانِ اسلام کا مرکز تھا؛ لہٰذا توقع سے بڑھ کر شیعہ علماء کی توجّہ کا
بنا۔ اگرچہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، شیعہ عالموں کے ایک گروہ نے
اہلِ سنّت کے بعض گروہوں کی طرح ان کے عقاید کو پسند نہ کیا، کیونکہ اُنھیں ظاہر
اور مذہب کے خلاف پایا، لیکن اس کے برعکس ایک گروہ ایسا بھی تھا جس نے
ان کے عقیدے کے صحیح ہونے کا اعتراف کیا، اور اُن کے مقام کی تقدیس اور پارسائی
کی تعریف کی۔ حاصلِ کلام یہ کہ بے دھڑک ان کی مدح و ستائش کے گیت گائے۔
اس گروہ میں مندرجہ ذیل اشخاص شامل ہیں:۔

سید شہید قاضی نور اللہ شوستری (۱۰۱۹-۹۵۶) جو ایران کے امامیہ شیعوں کے فقہا، ماہرینِ علمِ کلام، مفسّروں اور
ادیبوں میں بلند مقام رکھتے تھے۔ دوسرے عظیم مسلمان علماء کی طرح اُنھوں نے اپنے
دور کے مختلف علوم و معارف از قبیل فقہ، علمِ کلام، تفسیر، ادبیات اور ریاضیات
کے متعلق فارسی اور عربی میں کتب اور رسالہ جات لکھے ہیں اور کبھی کبھار اشعار بھی
کہے۔ ان کی لکھی ہوئی کتابوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو ایک سو چالیس سے بھی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

آگے ہے۔ انہی میں ان کی مندرجہ ذیل تالیفات بھی شامل ہیں۔ شیخ طوسی کی تہذیب
پر حواشی بنام "احقاق الحق" "قرآن مجید کی ایک تفسیر، جیومیٹری پر تحریر
حواشی اور آخر میں "مجالس المومنین"[48] اس آخری کتاب میں اُنھوں نے ابن عربی کی
حمایت کی ہے۔ ان کے معترضین کے اعتراضات اور اُن کی تنقیدات کے جواب
دیئے ہیں اور کبھی کبھار تو خاصا جوکھم اُٹھایا ہے[48]۔ علاؤ الدولہ سمنانی کی تنقید اور
کو اگر کوئی یہ کہے کہ شیخ کا فضلہ بالکل وجود شیخ ہی ہے تو اس پر غیظ و غضب کا
اظہار کریں گے اور اس کو درگزر نہیں کریں گے[49]۔ اس ناشائستہ تحریر کو قاضی نور اللہ
نے بڑی حقارت کی نظر سے دیکھا اور اُسے خود اس کے فضلہ سے لتھڑا ہوا سمجھا
ہے کہ ارباب توحید کی نظروں میں جن کے زمرے میں محی الدین بھی شامل ہیں
حق تعالیٰ کے ساتھ ربط یا رفاقت اس نوعیت کی نہیں جیسے ایک جسم کو دوسرے
جسم سے ہوتی ہے کہ جس سے یہ خرابی پیدا ہو بلکہ اُس کی نوعیت تو وجود اور
کی رفاقت جیسی ہے اور ماہیات میں نہ تو آلودگی کا امکان ہے نہ ہی کثافت کا۔
اُنھوں نے فقط ابن عربی کا دفاع ہی نہیں کیا بلکہ آخر کار اُن کی مدح وستائش
بھی کی ہے۔ ان کے خاندان کی علم وفضل اور جود وسخا کے سلسلہ میں تعریف کی
ہے اور خود ان کو توحید پرستوں میں یکتا ولاثانی قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ وہ
اس جہان کی پست بندشوں اور بندھنوں سے آزاد اور کشف وشہود کی علیہ کی
بلندیوں پر فائز تھے[50]۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان کو شیعہ ثابت کرنے کے
لیے بھی قاضی نور اللہ نے بہت ہاتھ پاؤں مارے اور اس میں خاصی زحمت اور
مشقت اُٹھائی[51]۔

الوالفضائل محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰-۹۵۳) المعروف شیخ بہائی ایک عالم
عالی مقام، ادیب، شاعر، عارف، فقیہ
اور مہندس تھے۔ آخر میں اصفہان کے شیخ الاسلام بھی بنے۔ ان کی بہت سی
گراں بہا تالیفات بھی ہیں اور خود ان کا اپنا وجود اس کے لیے غنیمت تھا۔ وہ

روزگار اور نادرۂ نسل انسانی تھے۔ اُنھوں نے ابن عربی کی بہت تعظیم وتکریم کی
اور اپنی کتابوں میں ان کا نام بڑے ادب واحترام کے ساتھ لیا ہے، جیسا کہ
اربعین" نامی کتاب میں آیۂ وضو[52] کے بارے میں بحث کے دوران ان کے قول
نقل کرتے ہوئے وہاں شیخ اجل، جمال العارفین، دین وملت کا احیا۔ کنندہ
عنوانات سے اُن کی عزت افزائی کی ہے[53]۔ پھر اسی کتاب میں جہاں حضرت
امام مہدی کے ظہور کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں ابن عربی کو شیخ عارف کامل
اور "فتوحات مکیہ" سے اُس کے اقوال کو بڑی تحسین وآفرین اور تمجید وتجلیل
ساتھ جلی حروف میں لکھا ہے[54]۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ابن عربی کو شیعہ ثابت
پر بھی اصرار کیا ہے[55]۔ اس کے علاوہ رسالہ وحدت الوجودیہ"[56] جس میں ابن عربی کا
ہے بغیر ان کے مزاج و مذاق کے مطابق وحدت الوجودیہ پہ بحث کی ہے۔ ان
دفاع میں ڈٹ گئے ہیں اور ان پر کیے جانے والے اعتراضات کے جواب
ہیں۔

بن ابراہیم قوامی سبزازی الملقب صدر الدین و صدر المتألہین (۹۷۹-۱۰۵۰) کے
لگ بھگ) ایران
دانا ترین شیعہ بزرگ، فلسفہ الٰہیات کے پہلے مدرس اور یونانی و اسلامی فلسفہ
آخری وارث تھے۔ اپنی عظیم کتاب "اسفار" میں ابن عربی کی عبارات کو بڑی
تحسین اور ادب واحترام سے شامل کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے کشف ونظر کو
تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے افکار وعقاید کو قبول کرتے ہیں۔ اُن کے عرفانی مقام
تعریف کرتے ہیں اور ان کو شیخ العارف المتألہ[57]، المعارف المحقق[58]، الشیخ الجلیل[59]
المکاشفین[60] اور اسی قسم کے دیگر شاندار عنوانات اور القابات سے یاد کرتے ہیں؛
اور ان کی تعریف وتوصیف اور مدح وستائش کے گیت گاتے ہیں۔

بن علی بن عبدالوہاب شریف دیلمی لاہیجی[61] (دیکھیں ۱۰۷۵ کے لگ بھگ ؟ ـ)
المعروف قطب الدین اشکوری

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میر محمد باقر داماد کے شاگرد اور گیارہویں صدی میں ایک بہت بڑے رشید ملا اسد
"ثمرۃ الفوائد" "عالم مثال" "محبوب القلوب" نامی کتابیں ک
تھے۔ اس آخری کتاب میں ابن عربی کی بڑے عمدہ پیرائے میں تعریف
کرتے ہیں، حتیٰ کہ ان کو موحدین میں یکتا اور احیائے دین کے سلسلہ میں نادر
لکھتے ہیں۔ جو دنیوی علائق و قیود کی پستیوں سے کشف و شہود اور کاملیت
تک جا پہنچے [۶۲] اور وحدت الوجود کے قائل ہوئے قصہ مختصر یہ کہ انھوں نے
کی احسن طریق سے حمایت کی ہے، اُن کے نقادوں کی تنقیدات کا جواب
اور ایک لمبی چوڑی بحث اور گفتگو کے بعد ان سے نظریۂ وحدت الوجود پر
ہوئے یُوں لکھا ہے کہ توحید پرست شیخ کا مخلص کلام گویا وحدت الوجود
دائے ہے نہ کہ وحدتِ موجود پر، کیونکہ وجود کے تین اعتبارات ہیں
بشرط شئے، جو وجودِ مقید ہے، دوسری بشرط لا شئے جو وجودِ عام ہے، تیسرا
جو وجودِ مطلق ہے۔ اور شیخ قدس سرہٗ نے جو ذات باری تعالیٰ کے وجود کے مطلق
ہے وہ آخری معنوں میں ہے، یعنی حقیقت وجود، کیونکہ عین ذات پاک
ہے، وہ نہ کلی ہے نہ جزوی؛ نہ عام ہے نہ خاص بلکہ تمام قیود سے آزاد
قید اطلاق سے بھی معرا اور مبرا ہے، کیونکہ اُس قیاسی تمثیل یا استدلال
کے ماہرین کلی طبیعی کہتے ہیں [۶۳]

الو احمد، محمد بن عبد النبی بن الصانع | (۱۱۷۸ - ۱۲۳۳) محدثِ نیشاپوری المعر
میرزا محمد اخباری جنھیں عرف عام میں
عالم اخباری کہتے تھے [۶۴] وہ حدیث رجال اور تفسیر کے سلسلہ میں متعدد کتا
مصنف تھے۔ باوجود اس کے کہ انھوں نے صوفیا کی تردید میں نفثۃ الصد
فی رد الصوفیۃ [۶۵] نامی ایک رسالہ بھی لکھا، پھر بھی ابن عربی کی تعریف
کی ہے، انھیں عارفوں کے اکابرین میں گنا اور صاحب کشف و کرامات کہا
ان کی تالیفات کی کثرت، اُن کی معلومات کی وسعت اور علم حروف

مہارت و گرفت پر اس کی بہت تعریف کی ہے [۶۶] اور اُن پر لگائے جانے والی
کی تردید کی ہے، اور آخر کار انھیں بارہ امامی شیعوں کے مذہب و مسلک کا
گردانا ہے۔ جہاں تک ان کی تصنیفات و تالیفات کا عوام الناس
اور اہل سنت والجماعت کے مطابق ہونے کا سوال ہے وہ انھیں معذور
ہیں اس لیے کہ انھوں نے بڑی سختی کے دلوں میں زندگی بسر کی ہے [۶۷] یعنی کہ
رہے، اس لیے کہ اپنے عقاید کا جو امامیہ شیعہ کے عقاید تھے، کھل کر
نہ کر سکے۔

صالح موسوی خلخالی | (سال وفات ۱۳۰۶ ق) وہ میرزا ابو الحسن جلوہ صفہانی
کے شاگرد تھے [۶۸] تہران کے مدرسۂ دوست علی خاں
الدولہ میں علم کلام، فلسفہ اور فقہ و اصول کا درس دیتے تھے [۶۹] شیخ انصاری
مشہور معروف کتاب "فوائد الاصول" کا عربی سے فارسی ترجمہ انہی نے کیا [۷۰]
بارہ اماموں کے مناقب کی کتاب کا جو ابن عربی سے منسوب ہے فارسی میں
کیا۔ اس شرح کے دیباچے میں ابن عربی اور ان کے آباؤ اجداد کے نام کنیت
اور لقب بھی کچھ لکھا ہے۔ انھیں عجوبۂ روزگار، نادرۂ دہر، معانی کا خلاق اور
کشف و شہود کا سرتاج کہا ہے جو ظاہری اور باطنی کمالات کے اس عروج و بلندی
تک پہنچے جو انسانی عقل و گمان کے احاطے سے باہر ہے اور عالم شہود کے عجائبات
کی ہر سیر میں ایک ایسے مقام پر پہنچے کہ جس کے بارے میں سوائے اس کے اور کچھ
کہنا مناسب نہیں کہ وہ ایک طریقہ عقل کے طریقہ سے ورا ہے۔ کہتے ہیں کہ فقر و فنا
کے لباس میں ملبوس ہو کر اپنے صبر و ریاضت کی قوت کے بل بوتے پر علائق دنیوی
کے نقاب کو یُوں اتار پھینکا تھا کہ کشف و شہود کی اس روحانی دنیا سے اس مادی
دنیا کو پھر سے لوٹنے کی قطعاً تمنا نہ رہی معرفت کی نادر عبارات کی تشریح میں اُن کو
اس حد تک مہارت تھی کہ مشائخ طریقت میں سے کوئی شیخ الاعظم بھی
اس نیچ معرفت کے نادر لوٹ کو اس حسن و عمدگی سے نہ بچ سکا۔ علم و فضل کے میدان

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میں وہ ایسے یکتائے روزگار تھے کہ دوست و دشمن سبھی ان کے علم و فضل کی
میں یکساں طور پر رطب اللسان ہیں اور معرفت کے وسیع میدان میں اُن کی
ایسی مسلّمہ ہے کہ دوست اور دشمن سبھی ان کی عبارات کی روانی کے اعتراف
سرشار ہیں۔ جو لوگ اُن سے عقیدت کا دعویٰ رکھتے ہیں، وہ اس کی ...
کرتے ہیں کہ عقل و دانش کو سوائے حیرت و تحیّر کے اور کچھ ہاتھ نہیں آ...
لوگ ان پہ باطل عقیدہ رکھنے کی تہمت لگاتے ہیں وہ اپنے دامن کو اس ...
اور گمراہی کی آلائش سے داغ دار کرتے ہیں مگر پھر بھی علم و فضل میں ان کی
عظمت کو گھٹا نہیں سکتے۔[۷۱]

تحقیق اور قطعی فیصلہ

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان مذکورہ بالا اقوال ...
کے متعلق ذرا چھان بین کرلیں اور ابن عربی کے ...
کو نظر انداز کردیں، ورنہ بات بہت طول پکڑ جائے گی۔ یہ گروہ جو ابن عربی
عرفانی مقام، ان کے علم و فضل کی وسعت، اس کی بصیرت کی قدرت اور
ان کی معلومات اور تالیفات کی کثرت پہ ان کی تعریف کرتا ہے اور انھیں ...
میں فاضل ترین شمار کرتا اور اُن کے لیے ایسے عنوانات القابات استعمال کرتا ہے
جو ان کے علم و عرفان کے بلند مرتبہ پہ دلالت کرتے ہیں۔ ان لوگوں پہ نہ صرف
کوئی اعتراض نہیں بلکہ اُن کا عقیدہ صحیح اور ان کی باتیں سچائی اور راستی پر مبنی ہیں
ہم پیچھے ان کے علم و فضل کا کتنی بار ذکر کرچکے ہیں۔ ان کی معلومات کی وسعت اور
کی کثرت پہ ان کی تعریف و توصیف کرچکے ہیں اور آئندہ بھی ہم آگے چل کر دیکھیں
کہ ان کے شدید ترین مخالف اور سر سخت دشمن بھی ان کے علم و فضل کے مقام
بلندی اور برتری کے معترف ہیں۔ جہاں تک اس گروہ میں سے ان لوگوں کا تعلق
ان کو قطعی طور پر کتاب و سنت کا پابند و مقید بتاتے ہیں اور اسے متشرع ...
مسلمان لکھتے ہیں، اگر اُن کا ان الفاظ و کلمات سے وہی مطلب ہے جو عام طور پر ...
ذہن میں آتا ہے تو پھر سوچنے اور غور کرنے کا مقام ہے کیونکہ اس کے خلاف گمان ...

بھی جائز ہے کیونکہ شمس تبریزی[۷۲] جیسے عارف سے جو ان کے دوست اور ہم نشین بھی تھے یہ بات
منقول ہے کہ وہ سنت رسولؐ کے پورے مقلد نہیں تھے۔ اور شرعی احکام کو بھی
کما حقہ خاطر نہ رکھتے تھے۔ اور پھر جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کے ہمعصر فقہا نے
ان پہ کفر کے فتوے بھی لگائے تھے اور مشہور ہے کہ کچھ نہ کچھ ہو تو لوگ باتیں بناتے یا
اُڑاتے ہیں۔ ان سب باتوں کے علاوہ ان کے بعض افکار اور عقاید اور کبھی کبھار اُس
کے کردار اور گفتار کے کچھ حصے شریعت کے ظاہر سے مطابقت و موافقت نہ
رکھتے تھے لیکن ان کے لیے ہمیں بہت لمبی چوڑی تاویلوں کے قائل ہونا پڑے گا۔
اس تمام کا خلاصہ یہ کہ ہم بارہا اشارہ کر بھی چکے ہیں کہ وہ ایک وحدت الوجودی صوفی
تھے جنھوں نے دیگر مذاہب اور دنیوی کی وحدت پہ بھی اظہارِ خیال کیا۔ وہ ایسے عابد،
متشرع اور کتاب و سنت کے پابند نہ تھے جو ہو بہو ظاہر شریعت کو ملحوظ خاطر رکھتے یا ان
کے خلاف کوئی بات نہ کرتے لیکن اس کے باوجود وہ ایسے بھی نہ تھے جیسا کہ اُن کے
مخالفین کہتے ہیں کہ وہ ملحد تھے، آسمانی کتابوں، شریعتوں اور دنیوی کا منکر تھے،
دین اسلام کا دین مبین بھی شامل ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیق اور چھان بین کے دوران
ہم اُن کے بدگو اور لعنت ملامت کرنے والوں کی باتوں کا ذرا مفصل جائزہ لیں گے،
لیکن جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعض لوگ ان کی ولایت کے قطعی طور پر قائل
تھے جیسا کہ وہ خود اپنے ... کا قائل تھے، وہ اُنھیں اولیاء اللہ میں سے شمار
کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ خود اپنے آپ کو ولی اللہ شمار کرتے تھے۔[۲۱۰]
میں کوئی مخالفت یا رکاوٹ نظر نہیں آئی، کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی
اور ان کے متقدین بلکہ صوفیاء کا گروہ بالعموم دو قسم کی ولایت کے قائل تھے، ایک
ولایت عامہ، جو ہر مومن کی رسائی میں ہے اور اُس کا مطلب ہے قُربِ خداوندی؛
دوسری خاص ولایت جو عارفوں اور سالکوں کا خاصہ ہے اور وہ عبارت ہے بندے
کے فنا فی اللہ ہوجانے اور حضور حق پر اس کے قیام سے اب اس مذکورہ بالا معانی
پہ توجہ مرکوز کی جائے تو ابن عربی کے لیے ولی ہونے کا قائل ہونا پڑے گا۔ ان کو ہم

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ولی کہہ سکتے ہیں کہ عظیم اولیاء اللہ میں ان کا شمار کیا جا سکتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بار
چکے ہیں کہ دوست، دشمن بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سیر و سلوک اور
میں وہ بہت بلند اور ارجمند مقام کا حامل تھے مگر سعد الدین حموی اور سید حیدر
کہنا کہ لفظ ولی کا اطلاق سوائے بارہ اماموں کے اور کسی کے لیے جائز نہیں[73] ان کی
بات دلیل سے عاری معلوم ہوتی ہے کیونکہ جہاں تک میری معلومات ہیں نہ صرف
بارہ اماموں کے علاوہ اس لفظِ ولی کے کسی دوسرے پہ اطلاق کے بارے میں نہ
اور نہ ہی خود ان بزرگواروں کی طرف سے کوئی ممانعت یا رکاوٹ بتائی گئی
اس کے برعکس کتاب و سنت اور فقہ اسلامی میں کتنے ہی مواقع پر یہ لفظ "ولی"
یا ولایت بہت سے دیگر حضرات کے بارے میں بھی مستعمل ہوا ہے۔

سرزنش کرنے والے: تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (۶۶۱-۷۲۸) المعروف

امام حنبل کے مسلک سے تعلق رکھنے والے مشہور فقیہ تھے جنہیں اُن کے پیرو
کہتے تھے[74] یہ شیخ الاسلام دُنیائے اسلام میں ابن عربی کے مشہور ترین ناقد ہیں
کتب و رسالت میں بارہا ان کی مذمت و ملامت کی۔ ان کو خود گمراہ اور دوسروں کو
گمراہ کرنے والا کہا اور آخر کار ان پہ کفر کا فتویٰ لگایا، حتیٰ کہ ان کو یہودیوں، عیسائیوں
اور بت پرستوں سے بڑھ کر کافر قرار دیا۔ ان کی باتوں پہ بھی بڑی شدت سے تنقید
کی اور صاف لکھا ہے کہ ابن عربی کے کلام کا ظاہر و باطن ہر دو کفر و زندقہ اور اس کا
باطن اس کے ظاہر سے بدتر ہے[75]۔ آخر ابن عربی کے اس قول کو جس میں وہ کہتے
ہیں کہ "وجود اعیان نفسِ وجود حق و عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے"، ایک کھلا کفر قرار دیا
اور اُسے فرعونیوں اور قرامطیوں[76] کے قول کے برابر سمجھا ہے جو ابن تیمیہ کے خیال کے
مطابق صانع کے وجود سے منکر ہیں[77]۔ اور ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی تردید
میں "الرد الاقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم" نامی کتاب لکھی۔
ابن تیمیہ کی زیادہ توجہ ابن عربی کے وحدت الوجود پہ ہے لیکن اس کے باوجود بھی

وہ ان کے وحدت وجود کو صدر الدین زنزی[78] اور عفیف تلمسانی[79] کے وحدت وجود سے
بہتر سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ابن عربی نے ان کے برعکس مطلق و معین، ثبوت اور
وجود اور ظاہر و مظاہر کے درمیان فرق روا رکھا ہے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر
اور احکام شریعت کو قبول کیا ہے، لہٰذا تمام وحدت الوجودیوں کی نسبت اسلام سے
نزدیک تر رہے ہیں[80]۔

احمد بن محمد بیابانکی (۷۳۶-۶۵۹)

الملقب رکن الدین کنیت ابو المکارم اور المعروف بہ
علاؤ الدولہ سمنانی۔ اسلامی ایران کے بزرگ ترین عارفوں اور
سالکوں میں سے تھے اور سہروردیہ سلسلہ میں، فارسی اور عربی زبانوں میں نہایت
گرانقدر تالیفات کیں جیسا کہ "آداب الخلوۃ"، "بیان الاحسان لاھل العرفان"
"قواعد العقائد" اور "عروۃ لاھل خلوۃ وجلوۃ" وغیرہم[81]۔ انہوں نے ابن عربی کی "فتوحات مکیہ"
پر بھی حاشیہ آرائی کی۔ اس مشہور و معروف عارف نے باوجودیکہ ابن عربی کی بڑی
تعظیم و تکریم کی، ان کے ولی ہونے کا اعتراف کیا اور علم و فضل میں انہیں ایک عالی پایہ
فاضل سمجھا، پھر بھی اُن کے نظریۂ وحدت الوجود کو قبول نہیں کیا۔ اُن کی اس بات
کو جس میں اُنھوں نے حق کو وجود مطلق سمجھا، ناجائز کہا اور "فتوحات مکیہ" پر لکھے ہوئے
حواشی میں مختلف جگہوں پر اُن کے اس عقیدے اور نظریئے پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔
انہی میں سے ایک مقام پر جہاں "فتوحات مکیہ" میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ
بے شک جو وجود ہے وہ ہر تعریف سے متصف کیا ہوا حق ہے۔ علاؤ الدولہ
حاشیہ میں رقم طراز ہیں: "بے شک وجود حق سے مُراد حق تعالیٰ ہے نہ کہ وجود مطلق
یا مقید جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔"
"فتوحات مکیہ" میں جہاں ابن عربی نے لکھا ہے: "سبحان من اظہر
الاشیاء کلھا وھو عینھا" "پاک ہے وہ جس نے تمام اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ
ان کا عین ہے"۔ اس کی وجہ سے علاؤ الدولہ نے حاشیہ میں اُن کو بہت بُرا بھلا
کہا ہے اور اُسے بہت ناجائز بات لکھا ہے اور چاہا ہے کہ ابن عربی اپنی اس بات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

توبہ استغفار کرلیں تاکہ خوفناک ہلاکت کے گڑھے سے نجات پا سکیں۔ اسی طرح ایک دوسری
جگہ "فتوحات" میں جو یہ لکھا ہے کہ "نفس امر یہ ہے کہ نہیں ہے کچھ بھی سوائے وجود حق
کے۔" علاؤ الدولہ حاشیہ میں لکھتے ہیں: "ہاں لیکن اُس کے وجود کا فیض اُس کے
جود و سخا کا مظہر اور تمثّل ہے۔ پس فیض کا وجود مطلق ہے اور مظاہر کا وجود مقید
اور فیض رساں کا وجود حق ہے۔ ایک اور مقام پر "فتوحات" میں سے یہ قول نقل کیا
ہے کہ "حق جو ہے وہ اُس کے وجود کے سوا کچھ نہیں۔" علاؤ الدولہ حاشیہ میں
لکھتے ہیں: "اللہ کی ذات وجود حق ہے اور اس کا فعل وجود مطلق ہے اور اس کے اثر
کا وجود مقید ہے" مگر جہاں "فتوحاتِ مکیہ" میں ابن عربی نے یہ لکھا ہے کہ حق ہر چیز کی عین
ہے، "ظاہراً لیکن ذات کے اعتبار سے وہ کسی چیز کا عین نہیں بلکہ وہ وہ ہے اور اشیاء
اشیاء ہیں۔" علاؤ الدولہ نے ان کی بات کو درست مانا اور پسند کیا ہے؛ لہٰذا حاشیہ میں لکھا
ہے: "کیوں نہیں تُو نے ٹھیک نکتہ پا لیا، پس اسی قول پہ ثابت قدم رہ۔"[82] کیونکہ مندرجہ بالا
عبارت میں، جیسا کہ دکھائی دیتا ہے، اس سلسلہ میں صریح ہے کہ خدا عین ذاتِ اشیاء
نہیں ہے اور باوجود اس کے کہ وہ اشیاء میں جلوہ گر اور ظاہر ہے۔ پھر بھی حقیقت
یہی ہے کہ خدا خدا ہی ہے اور اشیاء اشیاء ہی ہیں اور یہ وہی معانی ہیں جس کے
علاؤ الدولہ بھی حامی ہیں، جیسا کہ پہلے بھی تحقیق ہو چکی ہے۔ ابن عربی کا بھی ان تمام
عبارات میں، جو وحدت الوجود پہ دلالت کرتی ہیں، یہی مقصد ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ
کی وحدتِ مطلق کا اشیاء کے ساتھ۔ جیسا کہ علاؤ الدولہ سمیت اُن کے سبھی مخالفوں
نے سمجھا ہے۔ مولانا عبدالرحمٰن جامی نے اپنی کتاب "نفحات الانس" میں شیخ کمال الدین
عبدالرزاق کاشانی کے حالات کی شرح میں انھیں ابنِ عربی کا مقلد اور تشریح کنندہ
لکھا ہے کہ وہ شیخ رکن الدین، علاؤ الدین سمنانی کے ہم عصر تھے۔ ان کے درمیان
مسئلۂ وحدت الوجود پہ باہم اختلاف تھا۔ ایک دوسرے سے بحث مباحثے بھی
ہوئے اور اس سلسلہ میں دونوں میں خط و کتابت بھی ہوئی۔ امیر اقبال سیستانی[83] سلطانیہ
کے سفر میں شیخ کمال الدین عبدالرزاق کے ہمراہ تھا۔ اُس نے اِن سے اس کے معنی

اسی سلسلے میں غلو کی حد تک دیکھ کر امیر اقبال سیستانی سے پوچھا کہ آپ کے شیخ (مرشد)
علاؤ الدین اکبر ابن عربی کے مقام اور اُس کی باتوں کے متعلق کیا عقیدہ ہے۔ انھوں
نے جواب دیا کہ وہ اُن کو علم و فضل میں ایک عالی مرتبہ سمجھتے تھے، لیکن یہ بھی فرماتے تھے
کہ انھوں نے حق کو وجود مطلق کہہ کر سخت غلطی کی۔ اس بات کو سخت ناپسند کرتے
تھے۔ اُس نے کہا کہ ان کے تمام علم و فضل کی اصل تو یہی بات ہے۔ اس سے بہتر
... ہاں اور کوئی بات نہیں۔ حیرانی کی بات ہے کہ تمھارے مرشد اسی سے انکار
کرتے ہیں۔ سارے انبیاء اور اولیاء تو اسی مذہب پر تھے۔ امیر اقبال نے یہ بات
لکھ بھیجی۔ شیخ علاؤ الدولہ نے جواب میں لکھا کہ تمام اقوام و ملل و مذاہب میں
ایسی گھناؤنی بات نہیں لکھی اور اگر ذرا خوب چھان پھٹک سے گہری نظر
ڈالو تو نیچریوں اور دہریوں کے مذہب اس عقیدہ سے بدرجہا بہتر ہیں اور
اس نظریئے کی تردید اور اُسے جھٹلانے کے لیے بہت کچھ لکھا۔ جب یہ خبر
کمال الدین عبدالرزاق کو ملی تو انھوں نے شیخ رکن الدین علاؤ الدولہ کو ایک مکتوب
... شیخ کمال الدین نے اُس کا جواب لکھا۔[84] چونکہ ان دو بزرگوں کی باہمی خط و کتابت
... نوعیت کے گہرے نکات کی حامل ہے اور اُن کی باہمی بحث کا موضوع
وحدت الوجود کا بیان، اُس پہ تنقید اور اُس کے جواب پہ مشتمل ہے؛ لہٰذا
... معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل عبارات کا کچھ حصہ عبدالرحمٰن جامی کی روایات
... میں لکھ دیا جائے تاکہ اُن سے پورا استفادہ بھی کیا جا سکے اور ابن عربی اور
علاؤ الدولہ کے درمیان والی آویزش کے صحیح حل و تصفیہ کے لیے بھی زمین
ہموار ہو جائے۔

عبدالرزاق کاشی کا یہ خط ملاحظہ ہو: "آپ جو عظیم مولانا، شیخ الاسلام، اصناع
... کے محافظ، اربابِ طریقت کے پیشوا، بزرگی کے خیموں کے مقیم، پردۂ جمال سے
... واقف، حق اور دین کو دوبالا کرنے والے، اسلام اور اسلامیوں کے غوث الاعظم
... خدا کرے کہ تائید آسمانی، توفیق ربانی اور انوار ایزدی آپ کے روشن ظاہر اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

منوّر باطن کے ہمیشہ شاملِ حال رہے اور تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰہ کے ...
آپ کے درجات ہمیشہ ترقی پذیر اور مائل بہ اوج رہیں۔ مخلصانہ دُعا ...
رسمی سلام مسنونہ کے بعد عرض ہے کہ اس فقیر نے کبھی آپ کا نام تعظیم ...
کے بغیر نہیں لیا۔ لیکن جب مَیں نے 'عُروہ' نامی کتاب پڑھی۔ اس میں ...
مقامات پہ بحث کو اپنے عقیدے کے مطابق نہ پایا۔ اس کے بعد ...
نے کہا کہ شیخ علاؤ الدولہ، ابن عربی کے توحید کے متعلق طریقے اور نظریے ...
نہیں فرماتے۔ مَیں نے کہا کہ میں مشائخ کرام میں سے جس کسی کو ملا اُس ...
سُنا، وہ بھی یہی بات کہتے تھے۔ اور جو کچھ مجھے "عُروہ" نامی کتاب میں ...
ایسا تو نہیں پایا۔ اُنھوں نے اصرار کیا کہ اُس بارے میں کچھ لکھوں ...
کہ شاید آپ کو پسند نہ آئے اور آپ کو ملال ہو۔ اُنھوں نے فقط اسی ...
کرتے ہوئے کہا کہ اس سے بھی تو سخت رنج و ملال پہنچتا ہے۔ اس ...
اور الزام تراشی تو کفر کے فتوے تک جاتی ہے۔ اس درویش کو یہ با...
لگی کیونکہ مجھے کبھی آپ سے ملنے کا اتفاق نہیں ہوا، اور فقط ایک خبر ہی ...
فتویٰ اصادر کر دینا مناسب نہیں۔ آپ یقین کریں کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے ...
کے اکسانے پہ کسی شر کی خاطر، اور نہ ہی کسی رنجش کی وجہ سے بلکہ ...
لکھا جا رہا ہے اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے[85]۔ یہ کوئی ...
بات نہیں کہ جو چیز کتاب و سنّت کے مطابق نہ ہو، وہ درویشوں کے گروہ ...
کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ لوگ تو اتباعِ رسولؐ کی راہ پہ چلتے ہیں ...
کی بنا ان دو قرآنی آیتوں پہ ہے: "ہم عنقریب ان کو اپنی قدرت کی نشا...
ان کے گرد و نواح میں بھی دکھا دیں گے، اور خود اُن کی ذات میں بھی ...
ان پر ظاہر ہو جاوے گا کہ وہ قرآن حق ہے" "تو کیا آپ کے رب کی ...
آپ کی حقیقت کی شہادت کے لیے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ...
کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے شک میں پڑے ہوئے ...

... دیکھو کہ وہ ہر چیز کو اپنے علم کے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ لوگوں کے مراتب سہ گانہ
ہیں۔ پہلا مرتبہ نفس، یہ گروہ اہلِ دُنیا کا ہے۔ جو اپنے حواس کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ
اک حجاب میں ہیں۔ خدا کے منکر ہوتے ہیں، کیونکہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی حق و صفات
کو نہیں پہچانتے، قرآن کو فرمودات پیغمبر سمجھتے ہیں۔ انہی کے متعلق خداوند تعالیٰ
نے قرآن مجید میں فرمایا ہے "آپ کہیے، بھلا یہ تو بتلاؤ کہ اگر یہ قرآن خدا کے
ہاں سے آیا ہو پھر تم اس کا انکار، تو ایسے شخص سے زیادہ کون غلطی پر ہو گا
جو حق سے اس دُور دراز مخالفت میں پڑا ہو"[86] ان میں سے اگر کوئی ایمان لے آئے
تو وہ نجات پا جاتا ہے اور دوزخ سے بچ جاتا ہے۔ دوسرا مرتبہ قلب ہے۔ اس
مقام کے مالک اُس مرتبہ سے بلند تر ہوتے ہیں۔ ان کی عقلیں مصفّا اور شفّاف
ہوتی ہیں اور اس مقام تک پہنچ جاتی ہیں جہاں وہ آیاتِ ربّانی سے استدلال کر
سکتی ہیں اور ان آیاتِ قرآنی کی بدولت کائنات و جوہر و ما فیہا پر، جو اسی کے
افعال و اعمال و تصرّفات کے ظہور ہیں، وُہ اسماء و صفاتِ الٰہی کی معرفت حاصل
کر لیتی ہیں، کیونکہ آثار صفاتِ ذات کو افعال کہیں تو صفات و اسماءِ ذات ان
افعال کے مصادر ہیں۔ پس وہ باری تعالیٰ کے علم و قدرت و حکمت کو اپنی چشمِ بصیرت
سے ہر قسم کی ہوا و ہوس کے خلل و فساد سے پاک و صاف دیکھتی ہیں اور کائنات
اور انسانی نفوس اُن کے خدا تعالیٰ کی آنکھ، کان اور زبان بن جاتے اور وہ پھر
قرآن اور اُس کی حقیقت کا اعتراف کر لیتے ہیں مطابق اس قرآنی آیت کے کہ یہاں تک
کہ ان پہ ظاہر ہو جاوے گا کہ وہ قرآن حق ہے[87] اور یہ لوگ اہلِ بُرہان ہوتے ہیں اور
اُن کے استدلال میں غلطی اک امرِ محال ہے۔ ذاتِ وحدہٗ لاشریک جو تمام اسمائے حسنیٰ
کی حامل ہے اُس سے اتصال اور اسی کے نورِ اقدس کی بدولت ان کی عقلیں
یوں منوّر ہو جاتی ہیں کہ ان کی بصارت بصیرت بن جاتی ہے اور اُسے ہر سُو
تجلیات و صفاتِ خداوندی نظر آنے لگتی ہیں۔ ان کی اپنی صفات پھر صفاتِ
ذاتِ حق میں گم ہو جاتی ہیں اور صورتِ حال یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ وہ پہلا گروہ سمجھتا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور جاننا ہے یہ دوسرا گروہ اُسے دیکھتا ہے۔ ان دونوں قسموں کا نفس ناطقہ تزکیہ [illegible]
پاکر نورِ قلب میں بدل جاتا ہے، لیکن صاحبانِ عقل و استدلال جو اپنے خُلق میں اخلاق
الٰہی سمو لیتے ہیں اور اسی ذاتِ پاک کی تحقیق میں صاحبِ بصیرت بن جاتے ہیں ان
سے کسی قسم کی بدخلقی کا احتمال ہی نہیں ہو سکتا اور ان سب کا فقط مراتب [illegible]
چاہیے۔ ہم اُمید کرتے ہیں کہ ہم بھی اُن میں سے ہوں۔

تیسرا مرتبہ رُوح کا ہے۔ اور اس مقام کے مالک تجلّیِ صفات کے مرتبے سے
گزر کر مشاہدہ ذات کے مرتبہ تک جا پہنچتے ہیں، وہ ذاتِ واحد کا شاہد بن کر اغیار
کی منزلوں سے آگے گزر جاتا ہے اور اسماء و صفاتِ الٰہی کے انوار و تجلّیات کے
پردوں اور القاب و نام کی کثرتوں سے چھٹکارا پا جاتا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے [illegible]
میں اُن کا حال اس قرآنی آیت کے مصداق ہوتا ہے کہ کیا آپ کے رب کی یہ بات
آپ کی حقیقت کی شہادت کے لیے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے[۸۹]۔ یہ گروہ
مخلوق کو خالق کا آئینہ سمجھنے میں یا خالق کو مخلوق کا آئینہ۔ اور اس سے بالاتر مقام
ہے احدیتِ ذات میں فنا ہونا، اور مکمل طور پر پردۂ حجاب میں رہ جانے والوں کے
متعلق فرمانِ خداوندی ہے کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے
شک میں پڑے ہوئے ہیں اور اسماء و صفات کی تجلّیات کے مقام میں رہ جانے والے
اگرچہ یقین کے باعث شک سے تو خلاصی پا چکے ہیں لیکن ابدی لقاء کے سلسلے میں
قرآن مجید کی اس آیتِ کریمہ کہ (جتنے ذی رُوح روئے زمین پر موجود ہیں فنا ہو
جائیں گے اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت والی اور احسان والی
ہے باقی رہ جائے گی[۹۰]) یاد رکھو وہ ہر چیز کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہے[۹۱]
کے مطابق تنبیہ کے محتاج ہیں، لہٰذا اس حقیقت کی شہادت اور اس آیت کریمہ
(سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں بجز اس کی ذات کے[۹۲]) معانی کے مطابق اس
آخری گروہ کے علاوہ اور کوئی بھی ظفریاب نہیں؛ لہٰذا اس ذاتِ پاک کے لیے اس
آیت کریمہ (وہی پہلے ہے اور وہی پیچھے اور وہی ظاہر ہے اور وہی مخفی[۹۳]) کے معنی

[illegible] ہیں۔ پس تمام تعینات میں اللہ ہی کے چہرے کا ظہور ہے اور اسماء تعینات
[illegible] کے لیے و تنزیہ تحقق ہو گئی ہوتی ہے جو قرآن پاک کی یہ آیت کریمہ کہ تم لوگ
[illegible] منہ کرو اُدھر ہی اللہ تعالیٰ کا رُخ ہے[۹۴]) سے متبادر ہوتی ہے "الو [illegible]
[illegible] کے نُور سے محروم ہے تو یہ اُس کی اپنی کمزوری کا نتیجہ ہے۔ اس منبعِ روشنی
[illegible] نہیں، اب اس تمام وسیع فہم و ادراک سے معلوم ہو جائے گا کہ ذات
[illegible] تمام تعینات سے پاک و مبرّا ہے اور اُس کا تعین فقط اسی کی اپنی
[illegible] اور اپنی واحدیت سے ہو سکتا ہے، عددی واحدیت سے نہیں جس سے کوئی
[illegible] بھی ہو سکتا ہے۔ حکیم سنائیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ایسی ذات واحد ہے جس سے
[illegible] الگ اور دُور ہے، وہ ایسا بے نیاز ہے کہ نیاز جس سے محروم و مایوسی
[illegible] ایسا واحد نہیں جس کا انسانی عقل و فہم ادراک کر سکے اور ایسا بے نیاز نہیں
[illegible] انسانی حس اور وہم پہچان سکے، کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ تعینات سے پاک مبرّا
[illegible] کہ حس و عقل اور فہم و وہم سب متعینات ہیں اور کوئی کسی غیر متعین ذات
[illegible] نہیں کر سکتی۔ اللہ اس سے بڑا ہے کہ عقل اسے مقید کر سکے تعین کے ساتھ
[illegible] میں، اور وہ ہر آخر کا اوّل ہے۔ وُہ ایک ہے وہ اپنے ثانی کا غیر نہیں (یعنی
[illegible] ثانی بھی ہے) اور اُس کے سوا کوئی موجود نہیں وہ کثرت والا نہیں، وُہ
[illegible] اوّل بھی ہے، آخر بھی ہے، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی ہے اور کثرت والا
[illegible] ہے، یعنی وُہ وحدہٗ لاشریک ہے۔

پس جو کوئی اس مرتبہ پر فائز ہو گا، حق تعالیٰ اُسے تعینات کے مراتب سے
[illegible] کے تنہا کر دیتا ہے اور اُسے عقل و ادراک کی قید سے رہائی دے دیتا ہے،
[illegible] پھر کشف و شہود سے اُس کے ادراک و وقوف تک پہنچتا ہے، ورنہ وُہ
[illegible] جمال میں رہ جاتا ہے اور ثاقی کو تو امیر المومنین حضرت علیؓ کا قول اس
[illegible] میں یوں ہے کہ جمالِ ذاتِ مطلق کی تجلّی کے وقت اشارہ حسی یا عقلی سے
[illegible] حقیقت نہیں ہو سکتا، گویا تجلّی جمالِ مطلق کے وقت اشارہ حسی یا عقلی سے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تعین پیدا ہوتا ہے اور جمال عین جلال بن جاتا ہے اور شہود نفس یوں اک [illegible] پھر یہی کہنا پڑے گا کہ پاک ہے وہ ذات کہ اُسے کوئی نہیں جانتا سوائے اس [illegible] اپنی وحدہٗ لاشریک ذات کے۔ حق بات تو یہ ہے کہ "عروہ" [illegible] کی تردید یا نفی میں جو بحث بھی کی گئی ہے، اس کے دلائل نہ تو مدلل و قاطع [illegible] صحیح نہج پہ کی گئی ہے۔[95]

جناب عبدالرزاق کے مکتوب کا جواب جو علاء الدولہ نے اسی خط کی [illegible] کا ارسال کیا۔ سورۂ انعام میں آیا ہے کہ "آپ کہیے اللہ پھر ان کو ان کے [illegible] بیہودگی کے ساتھ لگا رہنے دیجیے"[96] دینِ الٰہی کے بزرگوں اور راہِ حق و یقین [illegible] سالکوں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ معرفتِ ذاتِ باری تعالیٰ سے وہی [illegible] سکتا ہے جو رزقِ حلال کھائے اور صدقِ گفتار کو اوڑھنا بچھونا بنائے [illegible] باتیں مفقود ہوں تو پھر ان تمام لغویات و خرافات سے کیا حاصل؟ اس کے [illegible] جو کچھ شیخ نور الدین عبدالرحمٰن اسفرائنی سے روایت کی ہے، سو عرض [illegible] بتیس سال تک ان کی صحبت سے مشرف ہوا لیکن یہ بات کبھی ان کی زبان [illegible] سُنی، بلکہ انھوں نے ہمیشہ ابن عربی کی تصنیفات کے مطالعہ سے منع فرمایا۔ [illegible] کہ جب انھوں نے سُنا کہ مولانا نور الدین حکیم اور مولانا بدر الدین رحمہما اللہ تعالیٰ [illegible] طلباء کو "فصوص الحکم" کا درس دیتے ہیں تو ایک رات وہ وہاں گئے۔ "فصوص [illegible] کا وہ نسخہ اُن کے ہاتھ سے چھین لیا اور پھاڑ دیا اور مکمل ممانعت کر دی اور [illegible] الانسان نے جو کچھ اپنے بڑے بیٹے کے حوالے کیا، اُس وقت اُن کی زبان مبارک [illegible] یہ الفاظ نکلے کہ میں ایسے عقائد اور ایسے علم و فضل سے بیزار ہوں۔ اے [illegible] اپنے فارغ اور سرخوشی اوقات میں حسبِ توفیق "فتوحات مکیہ" پڑھا [illegible] تھا۔ جب میں اُن کی بتلائی ہوئی اس تسبیح پہ پہنچا جس میں وہ کہتے ہیں [illegible] وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین ہی ہے" تو میں [illegible] "خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا۔ اے شیخ اگر تو سنے کسی آدمی سے [illegible]

[illegible] فضلہ عین شیخ ہے کہ تو اس سے درگزر نہیں کرتا بلکہ اُس پہ ناراض ہوتا ہے، پھر [illegible] جائز ہے ایک عقل مند آدمی کے لیے وہ منسوب کرے اللہ کی طرف اس قسم کا [illegible] توبہ کر اللہ کے ہاں توبہ نصوح[97] تاکہ تو نجات پائے اس ہلاکت خیز دلدل سے [illegible] ناک اور سنگلاخ و ناہموار جگہ سے جس سے کہ دہریوں[98]، نیچریوں[99]، یونانیوں او [illegible] کو بھی عار آتی ہے اور سلامتی ہو اس شخص پر جس نے ہدایت کی پیروی کی۔[100]

[illegible]ن بن عبدالرحمٰن بن محمد المعروف ابن اہدل

(۷۷۹-۸۵۵) اصول فقہ کے ماہر اشعری متکلم اور یمنی محدث [illegible] تھے اور ابن عربی کے سخت مخالفوں اور سر بڑے دشمنوں میں سے تھے۔ اپنی [illegible] "کشف الغطا" میں توحید کے حقائق اور موحدین کے عقاید اور اشعری اصول [illegible] ان کے مخالفین ملحدوں اور بدعتیوں کے بارے میں بحث کے بعد ابن عربی اور [illegible] کے معتقدین پہ تنقید کرتے ہیں اور اُنھیں بدعتی، ہر اعتدال سے تجاوز اور غلو کرنے والے [illegible] تجسیم ذات کے قائل، اور باطنی اور جبری کہتے ہیں جن کا مقصد محض مسلمانوں کو گمراہ [illegible] اور دینِ مبین اسلام میں فتنہ و فساد پیدا کرنا ہے۔ اس کے علاوہ انھیں دینِ محمدی [illegible] پابند، کائنات کی قدرت کا قائل اور اللہ تعالیٰ کے جزئیات کے علم اور جسمانی [illegible] حشر اور حسی عذاب کا منکر لکھتے ہیں۔ ہاں نظریۂ وحدت الوجود کا زبردست قائل [illegible] ہیں اور ان وجوہ کی بناء پر اُن پہ کفر کا فتویٰ لگاتے ہیں اور پھر اپنے فتوے اور ان کی تائید مزید کے لیے عالمِ اسلام کے بڑے فقہا اور مفتیوں کے ابن عربی کے خلاف [illegible] ہوئے فتووں کو وہیں یکجا جمع کرتے ہیں۔[102] لیکن اس سب کچھ کے باوجود بھی وہ ابن عربی [illegible] دیگر مخالفوں کی طرح ان کے علم و فضل میں بلند پایہ کا اعتراف کرتا ہے اور علوم معقول اور مذاہب مخالفین میں اُس کی مہارتِ تامہ کی تعریف کرتا ہے۔ چونکہ ابھی [illegible] وہ لوگ فیصلے اور محاکمے کا وقت نہیں آیا کیونکہ وہ تو سب کے آخر میں آئے گا؛ [illegible] اس امر پہ تنبیہ لازم نظر آتی ہے کہ اس فقیہ نے بھی ابن عربی کے دوسرے بدگو معترضات کی طرح اُس پہ تخریبی تنقید اور الزام تراشی میں عدل و انصاف کو ملحوظ خاطر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

نہیں رکھا اور مذکورہ بالا امر واقع دانستہ یا نادانستہ طور پر ان پہ تہمتیں اور الزامات [illegible]
جن کے متعلق ہم آگے چل کے بحث کریں گے، کیونکہ ابن عربی نہ تو تشبیہہ و تجسیم [illegible]
قائل ہیں اور نہ ہی جسمانی حشر نشر اور جزئیات کے خدائی علم کے منکر تھے۔

ابراہیم بن عمر بن حسن شافعی (۸۰۹-۸۸۵) المعروف برہان الدین البقاعی [illegible] دور کے مشہور و معروف محدثوں، مفسروں اور [illegible]
میں سے تھے۔ ابن عربی کی مخالفت کی اور اُن کے افکار و عقاید پر کڑی [illegible]
ہے اور اس کام کے لیے ایک کتاب لکھی جس کا نام "تنبیہ الغبی الی [illegible]
ابن عربی" ہے، اور ایک دوسری کتاب لکھی جس کا عنوان تحذیر العباد [illegible]
اہل العناد ببدعۃ الاتحاد" تھا۔ ان کتابوں میں تصوف [illegible]
ابن عربی پہ بالخصوص تنقید کی ہے۔ پہلی کتاب میں ابن عربی کو گمراہ، گمراہ کن [illegible]
ذاتِ خداوندی، کافر اور دہریہ تک کہا ہے، اور ان کے تمام کلام کو [illegible]
ہی سے متعلق سمجھا ہے۔

دوسری کتاب میں ان کی تکفیر پہ دیئے گئے فتووں کو یکجا جمع کیا ہے [illegible]
کے علاوہ لکھا ہے کہ وہ دھوکا اور فریب دینے میں بڑا ماہر اور چالاک [illegible]
اس مہارت اور چابک دستی سے اُس نے بہت ساری خلقِ خدا سے [illegible]
بنا کر گمراہ کر دیا؛ لہٰذا بہت سے مؤرخ جو اس کے سحر و فریب اور چابک [illegible]
سے آگاہ تھے، اُس کے فریب میں آکر اُس کی تعریف و توصیف کرتے [illegible]
بات بھی قابل ذکر ہے کہ بقاعی بھی اس تمام لعن طعن، بدگوئی اور ملامت کے [illegible]
علم و فضل میں اُن کے مقام کی بلندی و برتری کے معترف ہیں اور مختلف [illegible]
میں اس کی وسیع معلومات کی تعریف کرتے ہیں۔ اُن کے الفاظ ہیں کہ [illegible]
علوم و فنون پر بڑا وسیع علم رکھتے تھے۔ حاصل کلام یہ کہ جیسے ہم اوپر کہہ آئے [illegible]
کہ بقاعی نے ابن عربی کے خلاف مختلف لوگوں کے دعاوی کو جمع کیا اور [illegible]
مذکورہ بالا کتاب میں اہل سنت والجماعت کے کثیر التعداد مشہور و معروف [illegible]

[illegible] اور قاضیوں کے فتووں کو یکجا جمع کیا ہے جنھوں نے واضح طور پر ان پر کفر کے
فتوے لگائے۔ چونکہ اس گروہ کی باتوں میں مجھے کوئی نئی چیز نظر نہیں آئی، ان
کی تنقید اور لعنت ملامت کی بنیاد بھی ابن عربی کے اُسی نظریۂ وحدت الوجود
پر ہے جسے اُنھوں نے کبھی کبھار حلول و اتحاد کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے اور ان کی تمام
تنقیدات تقریباً وہی ہیں جسے دوسروں کے ضمن میں ہم نقل کر چکے ہیں؛ لہٰذا ہم نے مصلحت
اسی میں دیکھی کہ اُن کے بار بار ذکر کرنے اور دہرانے سے اجتناب کریں اور امامیہ شیعہ
عالموں کے افکار و خیالات کی طرف رجوع کریں اور دیکھیں کہ ان بزرگوں نے ابن عربی
کے بارے میں کیا کچھ سوچا سمجھا اور لکھا ہے:۔

سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۷، یا ۷۹۱ء کے لگ بھگ) اسلامی ایران کے ایک
عالم و فاضل عارف تھے۔ یہ سید زادہ خود بھی وحدت الوجودی
صوفیوں اور عارفوں میں سے تھا اور اس سلسلہ میں ابن عربی کے پیروکاروں میں سے
تھا؛ لہٰذا ابن عربی کے تصوف کی شرح لکھی اور ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم"
کی شرح کے طور پر خود ایک "نص النصوص" کے عنوان سے لکھی۔ اس کے علاوہ اپنی
کتابوں میں اُن کی بہت تعظیم و تکریم کی اور انھیں الشیخ المکمل اور شیخ الکامل جیسے
القابات و عنوانات کے نام سے یاد کیا، اور صوفیاء کے معتبر ترین مشائخ میں شمار
کیا ہے۔ اکثر و بیشتر مواقع پہ انھی کی رائے اور عقیدہ کو قبول کیا اور لگتا ہے ان کے
اشارات کو تا حد امکان بہترین اشارات کہا ہے لیکن اس سب کے باوجود ولایت
کے سلسلہ میں اُن کے عقیدہ کو جہاں کلیتہً مکمل ولایت کو حضرت عیسیٰؑ سے منسوب
کرتے ہیں اور انھیں ولایتِ مطلقہ کے خاتم قرار دیتے اور امام مہدی علیہ السلام
کو اپنے اجداد کی شریعت کے اظہار و اعلان کے لیے جو ان کا محتاج سمجھتے ہیں اور خود
اپنے آپ کو بھی ولایت مقیدہ کا خاتم قرار دیتے ہیں تو حیدر آملی اُسے غلط اور ناجائز
کہتے ہیں، بلکہ اس کے مقابلے میں بڑے شد و مد سے کہتے ہیں کہ علوم معقول و منقول
کشف و شہود کے ماہر سبھی متفق الرائے ہیں کہ ولایت مطلقہ کے خاتم ہونے کا افتخار و شرف

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حضرتِ علی عبداللہ اور ولایتِ محدودہ کی خاتمیت کا مقام امام مہدی موعود کا حامل ہے جو انہی کی آل اولاد سے ہیں اور حضرت امام مہدی عبداللہ کے وزیروں میں کسی ادنیٰ ترین وزیر کا مرتبہ بھی ابن عربی یا اُن جیسے لوگوں کے مرتبہ سے کہیں بلند ہے اور یہ لوگ قطعاً اس لائق ہی نہیں کہ اُن کا حضرت امام مہدی سے مقابلہ کیا جائے، کیونکہ ان کے کمالات کی حضرت امام مہدی کے کمالات سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو سمندر یا ایک ذرّے کو آفتاب سے ہو سکتی ہے بلکہ اس سے بھی کم۔ اس کے بعد سیّد مذکور اسی مسئلہ ولایت پہ ابن عربی پہ نکتہ چینی کرتے ہیں، ان سے بُری طرح اُلجھتے ہیں اور ظاہر مذہب کے لحاظ سے ان کو کٹّر سنّی المذہب کہا ہے اور پوچھتے ہیں کہ آخر مقامِ ولایت کی گواہی کے سلسلہ میں اُنھوں نے حضرت عمرؓ کے نام کیوں لیے اور اُن کو بھی اولیاء اللہ میں شمار کیا جب کہ حضرت علیؓ کی اولاد کا نام تک نہیں لیا؛ حالانکہ وہ خُوب جانتے تھے کہ یہ مقام اور مرتبہ علیؓ علیہ السّلام ہی کا ہے اور وہ قطب الاقطاب اور کامل ترین ہیں۔ آخر کار اس قسم کی باتوں کا اظہار ابن عربی جیسی شخصیت سے بعید سمجھتے ہیں۔ بالخصوص اُنھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کتاب "فصوص الحکم" ان کو حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے خواب میں خود دی، اور اس کے اظہار و اعلان کا حکم بھی صادر فرمایا۔ اُنھوں نے اُسے کسی کمی بیشی کے بغیر لعینہٖ نقل کر دیا ہے اور چونکہ حضور سرورِ کائنات کبھی ایسی ناجائز اور ناشائستہ باتوں کا حکم دے ہی نہیں سکتے، لہٰذا سیّد کی نظر میں ابن عربی مسئلہ ولایت پہ غلط راہ پر چل نکلے۔ شاید بے خارجی باعث انصاف و عدل و غیر جانبداری کو ملحوظ نہ رکھ سکے اور نہ اُسے پہچان سکے اپنے مرتبہ کے کمال اور مقام کی بلندی کے باوجود مسئلہ ولایت پہ بالخصوص دوسروں کی نسبت ناقص ہے[114] لیکن اس کے باوجود اُنھیں اس سلسلہ میں قیصری پہ ترجیح دی ہے اور اُن سے زیادہ انصاف پسند گردانا ہے۔[115]

احمد بن محمد | رسات وفات ۹۹۳) المعروف مقدّس اردبیلی دسویں صدی ہجری کے

فقہا اور متکلمین ہیں۔ ایک اہم شخصیت اور اپنے دور کے نیک نام آدمیوں اور راویوں میں سے تھے[116] یہ متکلم، محقق اور مقدّس فقیہہ بھی ابن عربی کے تصوّف پہ معترضین میں سے تھے۔ صوفیا پہ بالعموم اور ابن عربی کے تصوّف پہ بالخصوص نکتہ چین و نقاد تھا۔ اپنی نکتہ چینی اور تنقید میں اُنھوں نے بڑی شدّت اور تیزی و تندی دکھائی ہے اور جہاں تک ہو سکا اس گروہ کی مذمّت کی اور اُسے بُرا بھلا کہا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب "حدیقۃ الشیعہ" میں اُنھیں چور فلسفی کہا ہے اور لیے تحاشا اور بے دھڑک اُن پہ لعنت ملامت کرنے سخت سُست کہنے، اُن کی بُرائی کرنے اور اُن پہ کُفر کا فتویٰ لگانے پہ اُتر آتے ہیں اور یوں رقم طراز ہیں: "یہ بات جاننی چاہیے کہ متقدمین بایزید بسطامی اور حسین بن منصور حلّاج جیسے صوفیوں نے بڑی شہرت پائی ہے (حلول و اتحاد) کے دو مذہبوں میں سے کسی ایک پر تھے۔ ان پر اس کے فاسد عقیدے کی وجہ سے شیعوں کے اکثر علما مثال کے طور پر شیخ مفید[117] ابن قولویہ[118] اور ابن بابویہ[119] وغیرہ نے اس گمراہ گروہ کو خواہ وُہ حلولی ہوں یا اتحادی اُنھیں ذہنی پریشانی اور تشویش میں مبتلا کیا ہے، کیونکہ اُنھوں نے تکلیف وہ زندگی بسر کی، جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے اور متاخرین کے بعض اتحادیوں مثلاً محی الدین ابن عربی، شیخ نسفی[120] اور عبدالرزاق کاشی[121] کفر و دہریہ کی حد سے گزرتے ہوئے وحدت الوجود کے قائل ہو گئے اور کہنے لگے کہ موجودات کی ہر شے خدا ہے۔ کہتے ہیں اللہ بلند ہے، ان چیزوں سے جو کچھ کہ بہت زیادہ بلند ہے۔ اور کفر میں اس طوالت اور سرکشی کا سبب یہ تھا کہ وہ فلسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں کھو گئے اور جب اُنھیں افلاطون اور اُس کے مقلدین کے اقوال کا پتہ چلا تو ان کی انتہائی بے راہ روی اور سرگرانی کے باعث گمراہی کو اپنا شعار بنا لیا اور پھر اس لیے کہ کسی کو پتہ نہ چلے کہ فلسفیوں کے مقالات اور اعتقادات کا سرقہ کرنے والے ہیں۔ اُنھوں نے ان اقوال کو دوسرا لبادہ اوڑھا کر اُس کا نام وحدت الوجود رکھ دیا اور جب اُن سے اس کے معانی پوچھے گئے تو دھوکے اور دغا فریب سے کام لے کر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کہنے لگے کہ یہ حقیقت بیان نہیں کی جاسکتی اور سخت ریاضت اور کسی مرشد کامل کی
کے بغیر اس حقیقت تک پہنچا نہیں جا سکتا اور یوں احمقوں کو الو بنایا۔ اور
نادانوں اور احمقوں سے اس سلسلہ میں اپنا بہت سا وقت گنوایا اور اس
فکر و خیال کے گھوڑے دوڑاتے رہے اور اس بہت بڑے کفر کی
کرتے رہے۔[122]

محمد بن مرتضیٰ المدعو بہ محسن (۱۰۰۷-۱۰۹۱) المعروف ملا محسن فیض کاشانی
ماجد بحرانی کے[123] حدیث اور صدرای شیرازی کا
میں شاگرد تھے۔ وہ شیعوں کے مشہور فقیہہ، محدث اور مفسر تھے[124]
کتب اور رسالات میں اور خاص طور پر[125] اپنے اشعار میں صوفیا اور عارفین
پہ بحث کی ہے اور "کلمات مکنونہ" نامی کتاب بھی وحدت الوجودی عارفوں
کے سلسلہ میں لکھی ہے۔ اس مذکورہ بالا کتاب کے آغاز میں اُن کی تمام تر
گروہ کے احوال پر نہ تھی، صرف اس کے اقوال ہی نقل کیے ہیں[126]۔

لیکن اس سبب کے باوجود انھوں نے بھی دوسرے فاضلوں کے ایک گروہ کی
طرح خوب ذہانت و فطانت سے کام لے کر اُن کے اقوال و افکار کو اپنی توجہ کا
مرکز بنایا۔ وہ بھی اک وحدت الوجودی عارف تھے[127] یعنی مسائل کے بارے میں
ابن عربی سے موافقت رکھتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ شیخ احمد احسائی نے انھیں
کہا ہے اور انھیں کاشان کا تانا کہا تھے[128]، لیکن باوجود یکہ انھوں نے اپنی کتاب
"لبشارۃ الشیعہ" میں ابن عربی کو صوفیا کا شیخ اکبر اور اس جماعت صوفیا کا امام
اہل معرفت کا سردار کہنے اور علم و فضل کی فراوانی اور دقت نگاہ میں اس کی
کرنے کے باوجود بھی اُن پہ کڑی تنقید کی ہے۔ کبھی تو یہ کہا کہ ان کے دماغ میں خلل
اور فتور تھا اور کبھی اُن کی گم گشتہ راہ اور گمراہ لوگوں میں شمار کیا، لیکن ابن عربی
اُن کی تنقید ان کے باقی ماندہ نقادوں کے برعکس جیسا کہ ہم پڑھ آئے ہیں فقط
نظریہ وحدت الوجود اور اس کی شاخوں پہ نہ تھی، بلکہ ان کی توجہ کا مرکز ابن عربی کا

کا یہ قول ہے جو ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں نقل کیا ہے کہ میں نے خدا سے کبھی یہ چاہا
ہی نہ تھا کہ وہ امام زمان سے میری آشنائی و شناسائی کرا دے۔ اگر میں چاہتا تو خدا
ضرور کرا دیتا۔ اس بات پہ اُنھوں نے ابن عربی کو سخت لعن طعن کی ہے کیونکہ اس
کا یہ مفہوم ہے کہ ابن عربی نے اپنے آپ کو امام زمان کی آشنائی و شناسائی سے بے نیاز
سمجھا ہے! حالانکہ وہ اس مشہور حدیث کہ وہ آدمی جو نہیں جان پاتا اپنے زمانے کے
امام کو وہ جاہل کی موت مرا، سے بخوبی آگاہ تھے۔ ابن عربی سے متعلق فیض کی تنقید
اور مذمت کا لہجہ دوسروں سے مختلف ہے۔ وہ دوسروں کی طرح صریح طور پر
اس پہ کفر کے فتوے نہیں لگاتے۔ ہاں خدا کی نظروں میں اُن کو رسوا شیطانوں
کے پیچھے سرگرداں، اور علوم کی دنیا میں حیران و ششدر ضرور لکھتے ہیں۔ ان کی
باتوں کو باہم متضاد اور عقل سے متضاد، شرع کے خلاف اور گاہے مکڑی کے
جالے سے بھی کمزور کہہ کر آخر میں بچوں اور عورتوں کے ہنسی مذاق اور ٹھٹھوں کا
موجب لکھتے ہیں اور تاکیداً کہتے ہیں کہ توحید میں اپنے تمام تر دعووں کے باوجود
خدائے بزرگ و برتر کے متعلق اپنے اقوال و گفتار میں ادب کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا،
اور وہ ایسی گستاخانہ باتیں زبان پر لائے ہیں جنھیں کوئی مسلمان پسند نہیں کرتا اور
نہ ہی انھیں اپنی زبان پر لاتا ہے[129]۔

محمد بن طاہر بن حسین شیرازی نجفی قمی (سال وفات ۱۰۹۸) المعروف ملا
طاہر قمی، اُن مشائخ میں سے تھے،
جنھیں ملا محمد باقر مجلسی اور شیخ حر عاملی کی طرف سے نماز جمعہ کی امامت کی اجازت
حاصل تھی۔ وہ قم جیسے مذہبی شہر کے شیخ الاسلام تھے[130]۔ اہل طریقت کے عقائد اور
احوال اور وحدت الوجودی نظریہ سے خوب آگاہ تھے ــــ اُن کے اقوال اور
عقائد کو صاحب شریعت کے اقوال کے مطابق نہ پاکر ان کی اور بالخصوص ابن عربی
کی تردید اور بدگوئی پہ قلم اٹھایا، تصوف کے بہت سے اصولوں اور بالخصوص
وحدت الوجود اور اُس کی مختلف شاخوں پر بڑی شدت سے تنقید کی۔ ان کے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

معتقدوں اور ماننے والوں پر کفر کے فتوے لگائے؛ یہاں تک کہ اُن کے کفر کو یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی بڑھ چڑھ کر تصور کیا۔ اپنی کتاب "تحفۃ الاخبار" میں ایک جگہ رقم طراز ہیں: "یہ بات چھپی نہ رہے کہ اس قابلِ نفرت و کریہہ مذہب کے اصحاب نے اگرچہ اسلامی لبادہ اوڑھ رکھا ہے اور منافقت کے لباس میں اپنے آپ کو چھپا رکھا ہے لیکن اربابِ بصیرت کے نزدیک اُن کا کفر یہود و نصاریٰ سے بھی بڑا اور واضح ہے، کیونکہ وہ خالق اور مخلوق کی مغائرت (تناقض و تضاد) کے منکر ہیں جو تمام مذاہب میں اک لازمی اور بیّن و مسلّمہ امر ہے ـــــ یہ گروہ اس عالم کو صفتِ خدا بلکہ عینِ خدا ہی سمجھتے ہیں اور یہ سب یہی کہتے ہیں کہ ظہورِ کائنات سے پہلے خداوند تعالیٰ بھی اک وجودِ مطلق تھا، بعد ازاں وہ اس عالم کی شکل میں آیا، عقل بنا، نفس بنا، زمین و آسمان بنا، حیوان بنا اور اس کے بغیر جو کچھ تھا، وہ اجزائے عالم بن گئے"[131] قصہ کوتاہ یہ کہ یہ شیخ الاسلام شیعوں کی دنیا میں ابن عربی کے سب سے شدید و کٹّر بدگو اور ناقد تھے جو بے محابا، بے دھڑک ہو کر اور کبھی ذوقی مطالعہ کیے بغیر ہی نہایت تیزی و تندی سے ان کی بدگوئی اور تنقید میں جُٹ گئے اور اُنھیں گمراہ، گمراہ کُن، جھوٹا، افترا پرداز، بے دین، احمق اور زندیق سے بھی کافر تر کہا۔ نظریہ وحدت الوجود کے علاوہ ابن عربی کے تصوف کے دیگر اصولوں کو بھی دین اور مذہب کے خلاف سمجھا، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ محی الدین حلاج اور بایزید کے عمدہ ترین معتقدوں میں سے تھا۔ اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں صراحتاً لکھا ہے کہ تمام مذہبوں اور ملتوں کے لوگ نجات یافتہ ہیں، جہنم کی آگ کسی کو نہیں جلائے گی[132] پھر لکھتے ہیں کہ محی الدین نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں لکھا ہے کہ حضور سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس جہان سے رحلت کرتے وقت اپنے بعد کسی کو خلیفہ نامزد نہ کیا، اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ بعض ایسے بھی ہوں گے جو خود خدا سے خلافت حاصل کر لیں گے اور فرشتوں کے توسّل کے بغیر بھی خدائی احکام حاصل کر لیں گے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ

عقیدہ سراسر کفر ہے[133] اس کے بعد پھر ان پہ نکتہ چینی کرتے ہیں، اُنھیں بُرا بھلا کہتا ہے اور ان کی تکفیر کرتے ہیں اور اُنھوں نے ولایت بلکہ نبوت کا دعویٰ کیا اور اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہا؛ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ولایت کی دنیا میں خاتم الاولیاء، خاتم الانبیاء سے بھی افضل ہوتا ہے جیسا کہ خاتم الانبیاء رسالت میں افضل ہوتا ہے۔ جس طرح تمام پیغمبر خاتم الانبیاءؐ کے طاق چراغ سے اکتسابِ علم کرتے ہیں، اسی طرح تمام اولیاءؒ، خاتم الاولیاءؒ کے طاقچے سے اکتسابِ فیض کرتے ہیں، بلکہ خاتم الانبیاءؐ بھی خاتم الاولیاء کے طاق سے علم حاصل کرتا ہے؛ نیز اُنھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جو نبوّت حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم پہ ختم ہوئی وہ تشریعی نبوّت تھی لیکن نبوت عام ابھی باقی ہے۔ بالآخر شریعت کے حامی اس شیعہ فقیہہ نے راہِ طریقت کے اُس سُنّی سالک پہ تنقید کا سلسلہ بڑی شدّت اور جدّوجہد سے جاری رکھا۔ مذکورہ بالا امور کے علاوہ دیگر تمام امور پہ بھی جن میں خداوند تعالیٰ کی تشبیہ، فرعون کا ایمان، نصاریٰ کا کفر، خواب میں حضرت ابراہیمؑ کی خطا اور اہلِ جہنم کو عذاب کا نہ ہونا شامل ہیں، اِس پر کڑی کڑی تنقید کی ہے اور اُنھیں کافر کہا ہے، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ محی الدین عربی خدا کو پاک و مبرا نہ سمجھتے تھے اور تشبیہِ خداوندی کے قائل تھے جب کہ اہلِ بیت سے متواتر احادیث ہیں کہ تشبیہِ خداوندی کا قائل کافر ہے۔ ابن عربی نے حضرت نوح علیہ السّلام کو بھی قصوروار ٹھہرایا ہے اور کہا ہے کہ حضرت نوحؑ نے تطہیر کے عمل اور تشبیہ کو باہم ملایا نہیں اور دعویٰ کیا ہے کہ اگر حضرت نوحؑ تنزیہہ اور تشبیہ کو باہم ملاتے تو اُن کی اُمّت اُسے قبول کر لیتی، وہ فرعون کو مومن سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ فرعون کی قوم علم کے سمندر میں غرق ہوئی؛ حالانکہ قرآنِ مجید صراحتاً کہتا ہے کہ فرعون اور اُس کی قوم کافر تھے اور خدا تعالیٰ نے اپنے قہر سے اُنھیں غرق کیا۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ خدا نے حضرت ہارون کی مدد نہ فرمائی؛ حتیٰ کہ سامری اُن پہ غالب آ گیا اور لوگوں کو بچھڑے کی عبادت کرنے والا بنا دیا۔ اس لیے کہ خدا خود چاہتا تھا کہ وہ ہر شکل میں پُوجا جائے۔ اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں اُنھوں نے بحث

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو خدا کہہ کر نصاریٰ کافر نہیں ہوئے، بلکہ وہ بایں کافر ہوئے کہ خدا عیسیٰؑ ہی کی ذات تک محدود ہے (یا خدا کا انہی کی ذات پر انحصار ہے) یہ بھی کہا کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے خواب میں غلطی کھائی۔ وہ چاہتے تھے کہ حضرت اسحٰقؑ کو ذبح کریں! نیز اُس کا کہنا ہے کہ اہل جہنم کے لیے فقط یہی عذاب ہوگا کہ وہ جب آگ کو دیکھیں گے تو خیال کریں گے کہ یہ اُن کو بھسم کر کے رکھ دے گی کیونکہ آگ کا یہی معمول ہے مگر جب وُہ آگ کے اندر داخل ہوں گے تو وہ اُن پر ٹھنڈی ہو جائے گی اور سلامتی کا باعث بن جائے گی۔ اُنھوں نے یہ بھی کہا کہ قرآن شریف میں آنے والا لفظ عذاب لفظ عذبؔ سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں شیریں وگوارا، اور ابن عربی کے اپنے خیال اور قیاس کے مطابق" دوزخ دوزخیوں کے لیے شیریں وگوارا ہو جائے گا۔ پھر ملّا طاہر قمی مذکورہ بالا عبارات کے خاتمے پر اپنا نظریہ بیان کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا کلماتِ کُفر کا ہر کلمہ محی الدین ابن عربی کے کافر ہونے کی اِک واضح دلیل ہے اور جو ان کلمات کفر کے لکھنے یا کہنے والے کو کافر نہ کہے وہ خود بھی بے دین اور ایمان کے دائرے سے خارج ہے۔

محمّد باقر بن محمّد تقی (۱۱۱۱ یا ۱۰۳۷ — ۱۱۱۱) المعروف علّامہ مجلسی ایک نامور محدّث اور فقیہ اور اسلامی ایران میں گیارھویں بارھویں صدی میں بارہ امامیہ شیعوں کے ایک محنتی مبلّغ اور شیعہ شریعت کے زبردست نمائندے اور تصوّف کے سخت دشمن و مخالف۔ وُہ ایک کتاب "بحار الانوار"[۱۳۵] کے مولف بھی تھے۔ جیسا کہ اُوپر اِشارہ کیا گیا ہے، بزرگوار علامہ صوفیائے گروہ کے بالعموم اور وحدت الوجودی صوفیا۔ اور ابن عربی کے بالخصوص مخالف تھے۔ ان کے عقائد پر بڑی شدّت کے ساتھ تنقید اور اعتراض کیے اور ان پر لعن طعن لعنت ملامت اور ان کی تکفیر پہ مبالغہ کی آخری حدوں یعنی غلو سے کام لیا جیسا کہ وہ اپنی کتاب "عین الحیاۃ" میں حلولیہ پہ کڑی تنقید کے بعد لکھتے ہیں کہ صوفیائے اہل سنت کا ایک اور گروہ جو حلول سے گریزاں ہے وُہ اُس سے بھی ایک بُرے اور مکروہ

یعنی اتحاد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں خدا تمام چیزوں سے متحد ہے بلکہ سبھی چیزیں وہی ہے اور اُس کے بغیر اور کوئی وجود ہے ہی نہیں، وہی ہے جو مختلف شکلوں یا صورتوں میں آیا ہے، کبھی رند کی شکل میں ظہور کرتا ہے کبھی عمر کی شکل میں کبھی کتّے کی صورت میں اور کبھی بلّی کی صورت میں اور کبھی ہیچ پوچ اور مہمل اور نکمّی چیزوں کی صورت میں۔ جیسا کہ دریا جب موجزن ہوتا ہے تو اُس سے کتنی ہی شکلیں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب دریا ہی کا حصّہ ہیں، وہ دریا کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور یہ دُنیا بھی سمندر کی اُن ٹھاٹھیں مارتی ہوئی موجوں کی طرح ہے۔ موج اور سمندر ایک چیز ہیں اُن کے علاوہ وہاں اور کوئی غیر کہاں؟ اور ممکن الوجود ہستیوں کی کیفیت چگونگی تو اعتباری ہے۔ جو ذات واجب الوجود کی شاکی اور دعویدار ہے۔ اپنی تمام کتابوں اور اپنے اشعار میں ایسے کُفر کے کلمات اور لغویات کی بہتات کی ہے۔ ہندوستان کے کافروں اور ملحدوں کا ایک گروہ بھی یہی عقیدہ رکھتا ہے اور "جوگ" کی کتاب جو اُن کے برہمنوں نے لکھی ہے، اپنے فاسد عقیدوں اور اسی قسم کی لغویات اور فضولیات پہ مشتمل ہے۔[۱۳۶] پھر مزید لکھتے ہیں کہ ان شیعوں کے کچھ گروہوں کا خیال ہے کہ یہ اہل اللہ لوگ ہیں اور خدا کی ان مخلوق، نادانی اور حماقت سے اُن کا کلام پڑھتے ہیں اور کافر ہو جاتے ہیں۔ ان کا یہ گمان ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی صوفی ہوتا ہے یقیناً اُس کا مذہب حق و صداقت پہ مبنی ہے اور جو کچھ وہ کہتا ہے خدا ہی کی طرف سے کہتا ہے۔ یہ نہیں جانتے کہ جب کفر و باطل دنیا پہ چھایا ہوا تھا تو حق پرست لوگ بدبخت زدہ اور ہراساں ہی رہے اور اُن کی ہر صنف اکثر و بیشتر باطل کی محکوم رہی۔ فرقہ اہل سنّت والجماعت کے کچھ لوگوں نے تصوّف کا لبادہ اوڑھ لیا اور کچھ نے علماء کا بھیس اپنا لیا۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ یونہی صوفیاء کی اکثریت اور اشعری مذہب کی تھی۔ اُنھوں نے جبر و حلول و تجسّم اور ایسے ہی فاسد عقیدوں کا ذکر اپنی کُتب اور اشعار میں کیا ہے۔ چنانچہ کلینی ایک

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

معتبر سند کے حوالے سے روایت کرتا ہے کہ حضرت امام باقر علیہ السلام
اور سفیان ثوری کو دین کے رہزن کہا ہے اور محی الدین عربی جوان
ہے، اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں لکھتا ہے کہ ہم نے حق تعالیٰ کا کوئی بھی
وصف بیان نہیں کیا جو خود ہم میں بعینہٖ موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ
کے اوصاف ہمارے ہی لیے بیان کیے ہیں؛ لہٰذا جب تم ذاتِ حق کا
کرتے ہو، گویا اپنے آپ کا مشاہدہ کرتے ہو، اور جب خداوند تعالیٰ
کرتا ہے تو گویا وہ اپنا ہی مشاہدہ کرتا ہے اور ایک اور مقام پر مرتبۂ
نبوت کے مرتبے پر ترجیح دیتا ہے اور اپنے آپ کو خاتم الولایت قرار
اور یوں خود پیغمبروں سے ترجیح پانے کا دعویٰ کرتا ہے اور "فتوحات
میں لکھتا ہے: "سبحان من اظہر الاشیاءَ وھُوَ عینُھا" یعنی پاک
ذات خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ خود اُن کا عین ہے۔ اور
میں ایک اور مقام پر حضرت نوح علیہ السلام کو خطاوار ٹھہراتا ہے کہ وہ
میں غلطی پر تھے اور اُن کی قوم صحیح راہ پر چل رہی تھی، اور وہ دریا
میں غرق ہوئی۔[۱۳۸]

احمد بن زین الدین بن ابراہیم

(۱۱۶۶-۱۲۴۳) المعروف شیخ احمد
طریقۂ شیخیہ[۱۳۹] کے بانی اور صوفیاء کی
بدگو تھے۔ مُلّا صدرای شیرازی اور مُلّا محسن فیض کاشانی کے مخالف تھے؛ نیز مُلّا
المعروف شہیدِ ثالث کے ہمعصر اور دشمن تھے۔[۱۴۰] ابن عربی پہ بھی کڑی تنقید کی
اُن کی سخت مذمت اور بُرائی کرتے ہوئے اُن کو احیا کرنے والے کی
کو ہلاک کرنے والا کافر سمجھا ہے اور ان پہ لعنت کی کیونکہ وہ انھیں وحدت
قائل سمجھتا تھا اور لوگ وحدت الوجودیوں کے کافر ہونے کے قائل ہیں
دعووں کو یکجا جمع کیا ہے۔[۱۴۱] وہ امام غزالی کو بھی[۱۴۲] کو بھی شیطان ٹولے سے
ابن عربی کو ان کا شاگرد گردانتے ہیں اور یوں لکھتے ہیں کہ غزالی اور اُن کے

بن علی الطائی المعروف مُمیت الدین (یعنی دین کو ہلاک کرنے والا) ابن عربی ان پر
کی لعنت ہو اُنھوں نے ایسی چیز کا اتباع کیا جس کا چرچا کیا کرتے تھے شیاطین (یعنی
خبیث جِن حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہدِ سلطنت میں[۱۴۳])

میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی

(۱۲۳۵-۱۳۰۲) مشہور و معروف کتاب "قصص العلماء"
کے مصنف اور عالم فاضل تھے۔ اپنے دور کے نامور
علماء میں اُن کا شمار ہوتا تھا۔[۱۴۴] اُنھوں نے بھی ابن عربی کی مذمت اور تکفیر کی ہے۔
اور اُن کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ حق بات تو یہ ہے کہ اگر محی الدین عربی کافر
نہیں تو پھر کسی صوفی اور کسی کافر کو بھی دین کے دائرے سے خارج نہیں کیا جا سکتا،
کیونکہ وہ تو اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے خواب میں
سونے اور چاندی کا بنا ہوا ایک محل دیکھا جو نامکمل تھا۔ اُس کی ایک اینٹ نصب
ہونا باقی تھی۔ میں نے اُس کی تکمیل کی کوشش کی اُس اینٹ کو اُس کی جگہ نصب
کر دیا اور وہ محل پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔ میں سو کر اُٹھا، اپنے خواب کی تعبیر یوں کی کہ
ولایت کاملہ کا سلسلہ مجھی پہ اختتام و انجام پذیر ہو گا۔ "فتوحاتِ مکیّہ" کے آغاز
میں لکھتے ہیں: "پاک ہے وہ ذاتِ خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ خود اُن کا
عین ہے۔" اس مؤلف کے پاس ابن عربی کے چند رسالات ہیں جو اپنے مصنف کے
کفر کی اک سند ہیں۔ انہی رسالوں میں سے ایک رسالہ میں لکھتا ہے کہ مجھے جب معراج
پر لے گئے تو میرے اور خدا کے درمیان چند مکالمات ہوئے اور اُس کی اصل عبارت
کا مطلب یوں ہے: پس میں نے کہا اے مخاطب میں تیری ہی دوسری ذات ہوں
اور تو میری، پس اگر تو یہ کہے کہ جب ہم میں من و تو نہیں ہیں اور تو دونوں ایک ہیں
تو پھر مجھ سے یہ راز و نیاز کیسا؟ تو میں جواب میں کہوں گا۔ مخاطَب اور مخاطِب
(اسم مفعول اور اسم فاعل) ہونے کی وجہ کا اختلاف ہے، ورنہ حقیقت میں میرے
اور تیرے درمیان کوئی اختلاف نہیں جو ہے وہ محض اعتباری اختلاف ہے[۱۴۵]
اور اس تحریر کا کفر سورج کی طرح عیاں اور گزرے ہوئے کل کی طرح واضح ہے۔[۱۴۶]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میر محمد باقر بن زین العابدین موسوی خوانساری اصفہانی (۱۲۲۶-۱۳۱۳) فاضل رئیس...

ایک عالم محقق اور "روضات الجنات" جیسی گراں بہا کتاب کے مصنف اور ...
دور کے بلند پایہ مجتہدوں، فقیہوں اور نامور مصنفوں میں سے تھے۔[۱۴۷] اگلے ...
کے تراجم وسیع معلومات رکھتے تھے۔ مذکورہ بالا کتاب میں ابن عربی کو پہلے ز...
طمطراق کے القابات اور شاندار عنوانات کے ساتھ یاد کیا ہے؛ یہاں تک ...
اُسے اہلِ کشف و شہود کا قطب اور عارفوں کے سلسلہ کے رکنِ عظیم تک لکھا ...
پھر فوراً آگے چل کر ان پہ تنقید شروع کر دیتے ہیں اور ان کے مقالات کو حیرت ...
کی حکایات پہ مشتمل سمجھتے ہیں اور وحدت الوجود کی حقیقت پر سخت نکتہ چینی کرتے
ہیں اور ان کے علاوہ انھیں غیر صافی صوفیا میں سے شمار کر کے تعارف کراتے ہیں ...
اُنھوں نے اپنی عبارات میں ہر نزدیک و دُور کی عبارات اور ہر قدیم و جدید
کے مطالب سے کچھ نہ کچھ نقل کیا ہے، سوائے اہلِ بیت مطہر کے جو علم و حکمت اور
عصمت و طہارت کا خزانہ ہیں؛ لہٰذا جن لوگوں نے اُنھیں ممیت الدین (دین کو
ہلاک کرنے والا) یا ماحی الدین (دین کو محو اور ملیامیٹ کرنے والا) لکھا ہے، انھیں
بالکل درست تصوّر کر کے اُن کی تصدیق و تائید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس
کو موسوم کیا ہے ہمارے بعد کے آنے والے عارفوں میں سے کسی نے ممیت الدین
سے (یعنی دین کو مٹانے والا) اور اُس کو تعبیر کیا ہے ہمارے والد مرحوم نے ایسے
لقب سے جو اُس لقب سے بہتر ہے اور وہ ہے (ماحی الدین) یعنی دین کو زندہ
نہیں کیا۔[۱۴۸]

حاج میرزا حسین نوری (۱۲۵۴-۱۳۲۰) خاتم محدثین، شیخ الشیوخ متاخرین
اور علمائے اسلام کے تراجم و دستاویزات اور مشاہیر
کے طبقات کے احوال کے سلسلے میں ایران کے ایک بہت بڑے دانا بزرگ[۱۴۹]
اپنی کتاب "مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل" میں ابن عربی کی سخت مذمت کی ...

...ا کو بھی ابن عربی کی تعریف و توصیف کرنے پہ سخت بُرا بھلا کہا ہے؛
...فاضل اجل محدث کی نظر میں عالموں اور تکلیف دہ زندگی بسر کرنے والا
...ابن عربی ہی نے شیعوں سے دشمنی برتی ہے؛ کیونکہ اپنی کتاب "فتوحاتِ مکیہ"
...اہل انقطاب پہ بحث کرتے ہیں، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت
...حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ، معاویہ بن یزید[۱۵۰]، عمر ابن عبدالعزیز[۱۵۱]؛ حتیٰ کہ
...ایک ہی صف میں کھڑا کر دیا ہے اور اُنھیں ایسے قطب گِنا ہے جو
...خلافت کے مالک بھی ہیں اور باطنی خلافت کے بھی؛ حالانکہ متوکل وہی
...جس نے حضرت امام حسینؑ کے مزارِ مقدس ان کی قبر کو ویران کرنے کا
...اور لوگوں کو اُن کے روضۂ اقدس کی زیارت سے حکماً روک دیا تھا۔
...عربی پہ شدید تنقیدات اس لیے بھی کی ہیں کہ وہ تمام گمراہیوں کی جڑ شیعوں
...اور اپنی کتاب "مسافرۃ الابرار" میں لکھا ہے کہ رجبیون ایک ایسی
...ہے جن کی نفس کشی، ریاضیت اور تپسیا کی نشانی یہ ہے کہ رافضی انھیں
...کی شکل میں نظر آتے ہیں۔[۱۵۳]

علی اکبر بن محسن اردبیلی (۱۲۶۹-۱۳۴۲) کتاب "لعنت المنشور"[۱۵۴] کے مصنف
اس کتاب میں کئی مقامات پر وہ محی الدین ابن عربی
...پہ شدید اور کڑی نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اس کتاب کا موادِ مصنف کی
...ات کے ساتھ ساتھ اُس کی تنگ دلی اور انتہائی تعصب پہ بھی دلالت کرتا
...دینی بزرگوں اور عالموں کی مذمت، بُرائی، لعن طعن اور ملامت کرتے وقت
...کے پہلو کو ملحوظِ خاطر نہیں رکھتے اور حدِ اعتدال سے بہت متجاوز ہو کر غلو کی حدوں
...پاتا ہے[۱۵۵]؛ جیسا کہ ابن سینا کو جو ارسطو کے مقلدین کے سردار تھے وہ گمراہ اور
...ہیں۔ علوم دین کے صدر، ملّا صدرا کو مجلس کفر کا صدر[۱۵۶] اور ملا محسن فیض کو جو
...ایک نامور محدث اور مفسر تھے صرف اس لیے کافر اور لغو گو و بجواسی کہتے
...انھوں نے ابن عربی کی پیروی کی[۱۵۷] حتیٰ کہ وہ ملا محمد کاظم خراسانی[۱۵۸] کو جو زمانے میں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے شیعوں کی تقلید کے مرجع تھے گم کردہ راہ جبری اور گمراہ سمجھتے ہیں[۱۹]
ہم پہلے بھی اشارۃً کہہ چکے ہیں، ابن عربی کی بھی بڑے شدّ و مد سے
اور اُن کو ممیت الدین اوّل (یعنی دین کو ہلاک و تباہ کرنے والا)
درجہ اُن کو شیخ احمد احسائی کے مقابلے میں دیا ہے، جسے ممیت الدین
اُنھیں ملعون، بے دین، گمراہ، لعنتی، وحدت الوجود جیسے خبیث عقیدے
تک کہہ دیا ہے اور اُن کی کتاب "فصول الحکم" کو "فضول الحکم" کہا
وہ ابن عربی کے بعض مسئلوں پہ کڑی تنقید کرتے ہیں، لیکن ان کی
بے سوچ بچار سے کام لے کر انھیں خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی تنقیدات کی
کا مرکز ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود اور ان کی دیگر شاخیں ہیں۔

تحقیق اور محاکمہ

اس گروہ کے ابن عربی پہ اعتراضات اور تنقیدات
اُن کی چھان بین اور پھر اُن کے اور ابن عربی کے
فیصلہ کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنی نہایت لازم ہے کہ جیسا کہ
چکے ہیں کہ ان نقّادوں اور معترضین ابن عربی کو علمی یا فلسفیانہ لحاظ سے
نہ اُن کے اس پہلو پہ نکتہ چینی کی ہے کہ ان کا اصولِ عرفان سست
یہ کہ علمی لحاظ سے وہ کم پایہ یا معمولی انسان تھے، حتّیٰ کہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ان
سے اکثر و بیشتر اُن کی معلومات کی وسعت اور علمی اطلاعات کے
کی تعریف بھی کی ہے۔ علم و عرفان میں اُن کے بلند مقام کو سراہا ہے
تصوّف کے بہت بڑے پیشواؤں اور علم و حکمت کے اہم ستونوں میں شمار
بلکہ یہ ساری تنقیدات اور تمام تر اعتراضات فقط دینی اور مذہبی لحاظ
گئے ہیں، کیونکہ جب ان کے اصولِ عرفان کو آسمانی مذاہب، ادیان
کے اصولوں اور گاہے ان کی دیگر براہنچوں اور بالخصوص دین مبین اسلام
مذہب جعفریہ کے موافق و مطابق نہ پایا تو بال کی کھال اُدھیڑنے لگے اور
پہ زبان کھولی۔ اُنھیں کافر، ملحد اور بے دین کہا، لیکن جاہل، نادان اور

بات ذہن نشین ہو چکی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن عربی کے نقّادوں اور
کی تنقیدات، اُن کے اعتراضات اور لعن طعن کے سلسلہ میں ان کی تمام تر
ذیل امور پر مرکوز رہی ہے :

وحدت الوجود

جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں کہ اکثر و بیشتر نقّادوں
اور معترضین کی توجّہ اسی اصل کی طرف رہی ہے، اس لیے
عربی کے تصوّف کی بنا اور سنگِ بنیاد یا زیادہ واضح اور صریح لفظوں
کے اصولِ تصوّف کی جڑ ہے۔ اگر اس کا مقصود جیسا کہ اس گروہ نے سمجھا
وحدتِ مطلق ہے، یعنی کہ ابن عربی نے اگر کسی نہ کسی طرح یا کسی نہ کسی طرز و طریقے
خالق و مخلوق، کلّی آزاد و مقیّد اور ظاہر اور مظاہر میں کوئی فرق نہیں کیا،
خدائے بزرگ و برتر کی رفعت و عظمت کا منکر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ
زوال پذیر ہو کر مخلوق ہی کے درجے پہ اُتر آیا ہے اور ہر لحاظ سے بعینہٖ مخلوق
بن گیا ہے تو پھر اس صورت میں یہ مبدا یا اصل انبیاء کی توحید کے
اولیاء کی تعلیم کے خلاف اور آسمانی دینوں اور شریعتوں کے منافی ہو گا۔
ہو گا کہ مومنوں اور توحید کے اس اصول کے معتقدوں کو پورا حق حاصل ہو گا
اس اصل کے معتقد اور قائل آدمی کی ہر طرح تکفیر کر سکتے ہیں اور اس پر
بھیج سکتے ہیں، لیکن جیسا کہ ان سے سخت ترین مخالف ابن تیمیہ نے اشارہ
ہم بھی بڑی مفصّل بحث کر چکے ہیں کہ ابن عربی نے اس اصل وحدت سے
وحدتِ مطلق (ذاتِ باری تعالیٰ) کو مراد نہیں لیا، کیونکہ اُنھوں نے ظاہر و مظاہر
اور مقیّد اور خالق و مخلوق کے درمیان فرق ملحوظ رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ
بزرگ و برتر اور پاک ذات سے انکار نہیں کیا۔ نہ ہی اُس ذاتِ پاک کو
زوال پذیر کر کے مخلوق کے درجے تک لائے ہیں۔ اُنھوں نے خود وضاحت کی ہے۔
اشیاء کی ماہیت وہ نہیں ہے جو اُن کی ذات میں ہے بلکہ وہ وہ ہے اور اشیاء
اشیاء ہیں۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابنِ عربی کی وحدتِ حق اور مخلوق کے مقصود کی وضاحت
خاصی توجہ مبذول کی ہے کہ ان کی اِصطلاح میں لفظ "حق" دو معنوں
ہوا ہے۔ حق تعالیٰ اپنی ذات میں جیسا کہ اُوپر والی عبارت میں
کیا گیا ہے۔ دیگر اشیاء سے الگ اور بلند و برتر ہے اور دو
اور اشیاء میں جلوہ گر ہے اور وہ اُن صفات سے متصف ہیں۔
ان کی مشہور عبارت "سُبحَانَ مِنْ اَظْھَرُ الاَشْیَاءَ وَ
"یعنی پاک ہے وُہ ذات خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ
چیزیں ہیں جو ان کے ناقدین کے ہاتھوں میں حربہ بن گیا۔ وہاں بھی لفظ
اپنی آخری لفظوں میں استعمال کیا ہے؛ لہٰذا اس بناء پر ہم دیکھتے ہیں
والی تنقیدات قابلِ تردید ہیں اور کیے جانے والے اعتراضات
بھی دیئے جا سکتے ہیں۔

حلول واتحاد جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ بعض انھیں حلول و اتحاد
تھے اور اس وجہ سے بڑی شدت اور زور شور سے
تکفیر کا نشانہ بنایا۔ حالانکہ اُنھوں نے نہ صرف یہ کہ اتحاد و حلول کی نفی کی
اتحاد کو محال کیا ہے[۱۶۱] اور اس پہ اعتقاد رکھنے والے کو ملحد[۱۶۲] اور اس
لیے بھی فضول اور نادان کے الفاظ استعمال کیے ہیں[۱۶۳]؛ حتیٰ کہ اُنھیں موحدین
زمرہ میں شامل نہیں کیا۔[۱۶۴] حلول و اتحاد کی نفی کے بارے میں اس
اور اس عبارت کے بعد بڑی حیرت کی بات ہے کہ ان کے بعض نقاد
پہ حلول و اتحاد کی تہمت لگاتے ہیں کبھی تو یُوں نظر آتا ہے کہ ان لوگوں
کی کتابوں کو مکمل غور و خوض سے پڑھا ہی نہیں اور شاید بعضوں نے
کی طرف رجوع کرنے کی زحمت تک گوارا نہ کی ہو اور فقط دوسروں
بات یا اُن کے عقاید کے اظہار کو سند مان لیا اور اِسی پہ اکتفا کر لی
راوی خود بھی کوئی اتنے صاحبِ بصیرت یا عالم فاضل نہ تھے جس کا نتیجہ

وہ عبارات جن میں وُہ بڑی صراحت سے اِتحاد و حلول کی نفی کرتے ہیں، وُہ اُن سے
شناسا ہی نہ ہو سکے۔
یا پھر اُن کے اتحاد و حلول کے عقیدہ اور ان کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل پہ پوری
طرح چھان بین نہ کر سکے اور اُنھیں آپس میں خلط ملط کر کے اُن میں کوئی تخصیص
اور فرق نہ کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فقط وحدت الوجود پہ دلالت کرنے والی عبارات
کا مشاہدہ کر کے اُنھیں حلولی اور اتحادی قرار دے دیا اور آخر کار اس لاپرواہی
اور بے توجہی کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین و شریعت کی حمایت کے عنوان سے اس بندۂ خدا
پر کفر کا الزام عاید کر دیا، حالانکہ جس دین و شریعت کے وہ حامی ہیں اسی کی رُو سے
کسی پر بے سوچے سمجھے تہمت لگانا اک گناہِ کبیرہ ہے، لیکن اس کے باوجود بھی اُن
کو معذور سمجھا جا سکتا ہے، اِس لیے کہ اس عمل میں اُن کی نیت نیک تھی۔ در اصل
وہ چاہتے یہ تھے کہ ایسے اعمال سے، دین و شریعت کے حلقے کو جو واقعی ان کی نظر
میں بہت عزیز و محترم تھا ہر امکانی اور احتمالی خطرے سے بچا سکیں۔

شریعت کو ملحوظ خاطر نہ رکھنا ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک گروہ نے ان پہ
نکتہ چینی کی اور تہمت تک بھی لگائی
کہ وہ شریعت کے نہ تھے، دینِ اسلام کے مقرر کردہ حلال و حرام کو ملحوظ خاطر نہ
رکھتے تھے، حتیٰ کہ تمام آسمانی کتابوں اور رسولانِ حق کے منکر اور ہر قسم کی شرمگاہوں
کو حلال قرار دینے والے تھے جب کہ وہ خود اپنے دور کے ایک نامور محدث اور بہت
بڑے فقیہہ تھے جو دینِ اسلام کے احکام کی بحث و اجتہاد میں مشغول رہے اور اپنی
کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر شریعت کی اہمیت اور اُس کو ملحوظ رکھنے
کے لزوم کو بتاتے اور جتلاتے رہے۔ عامۃ المسلمین کو اس کی مخالفت اور روگردانی
سے متنبہ کرتے رہے اور شد و مد سے انھیں خبردار کرتے رہے کہ شرعِ محمدیؐ کو ہرگز
پس پشت نہ ڈالیں[۱۶۵] اور نہ کوئی نیا دین اور نئی شرح آنے پائے کیونکہ تشریعی رسالت
کا دور ختم ہو چکا ہے اور شرعِ محمدیؐ تمام شریعتوں کی خاتم ہے[۱۶۶] اور اسی طرح انھوں نے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تاکیداً کہا ہے کہ ولی شریعتِ رسولؐ کے تابع ہوتا ہے، وہ خود شارع نہیں [illegible]
اس دنیا میں شرع کا ترازو سرکاری عالموں اور مفتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ اگر [illegible]
سے کوئی اپنے فرض کی سوجھ بوجھ رکھنے کے باوجود بھی میزانِ شرع کی [illegible]
کر شریعت کی راہ سے بھٹک جائے اور یہ بات حاکمِ شرع کے پاس [illegible]
پہنچ جائے تو پھر اُس پر شرعی حد لازم ہو جائے گی اور اپنے اس کام کے [illegible]
نیک اجر کے مستحق بھی ہوں گے خواہ وہ ولی منصور حلاج کی طرح اپنی ذات [illegible]
ہی کیوں نہ ہو[167]۔ جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ وہ شرعی احکام و حدود کے [illegible]
سمجھتے تھے اور اُن کے جاری کرنے والوں کی آبرو اور اہمیت کے بھی قائل [illegible]
حتّیٰ کہ منصور حلاج جیسے نامور عارف اور انہی جیسے دیگر عارفوں کے [illegible]
دینے والوں کی نہ صرف برئیت کی ہے بلکہ ان کو ماجور من عند اللہ [illegible]
اس کے علاوہ جیسا کہ ذکر آچکا ہے۔ اُنھوں نے جو خط امام فخر رازی کو لکھا [illegible]
اُن کو ریاضت، مجاہدت اور خلوت کی ہدایت دیتے وقت اُسے خبردار [illegible]
سب ریاضات، مجاہدات اور خلوت شرع کے مطابق ہونی چاہئیں اور جنھیں [illegible]
رسولِ کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جائز سمجھا ہو، لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات [illegible]
توجہ کے قابل ہے اور جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے یہ پتہ نہیں کہ وہ شریعت [illegible]
میں پوری نکتہ سنجی سے کام لیتے تھے یا نہیں، لیکن یہ ضرور معلوم ہے کہ فرد [illegible]
رسولوں کے منکر تھے اور نہ ہی اُن کی شریعتوں کے۔

ولایت

جیسا کہ ہم پہلے ابواب میں دیکھ آئے ہیں کہ شیعوں کے بعض عالموں [illegible]
عارفوں نے مسئلۂ ولایت پر اُن پر مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر [illegible]
اور لعنت ملامت کی ہے۔ پہلی وجہ اُن کا اپنا ولایت کا دعویٰ، دوسری [illegible]
خاتم الاولیاء ہونے کا دعویٰ، تیسری وجہ ولایتِ مطلقہ کو حضرت عیسیٰ علیہ [illegible]
کے لیے ثابت کرنے کی کوشش، چوتھی وجہ حضرت امام مہدی موعود کا [illegible]
کی شریعت کے اعلان کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کا محتاج ہونا، [illegible]

[illegible] ولایت پہ گو اہان کے طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے نام تو لیے ہیں لیکن
[illegible] علی اور اُن کی آل اولاد کا نام تک نہیں لیا۔ پہلی وجہ کے لیے پھر پیچھے کی
[illegible] توجہ کیجئے ہم کہہ چکے ہیں۔ ولایت کے عام معنی بھی ہیں اور خاص معنی بھی اور
[illegible] ان معانی یا اوصاف سے متصف ہوں، اُن پہ ولایت یا لفظ ولی کا اطلاق
[illegible] ہے اور شیعہ حضرات کے عالموں اور عارفوں مثلاً سعدالدین حموی اور سیّد
[illegible] آملی وغیرہ کا یہ دعویٰ کہ لفظ ولی کا اطلاق سوائے بارہ اماموں کے اور کسی پر
[illegible] ہے، بالکل بے دلیل ہے کہ بظاہر اس سلسلہ میں نہ تو شارع (حضرت رسول اکرمؐ)
[illegible] ہی خود اُن لوگوں کی طرف سے کوئی رُکاوٹ یا ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے
[illegible] اسلامی فقہ و فرہنگ اور کتاب و سنّت کی کئی مواقع پر ولی اور ولایت کے
[illegible] ان کا اُن بزرگوں (اماموں) کے علاوہ بھی اطلاق لیا گیا ہے۔ اس بناء پر اگر ولایت
[illegible] مراد علم و عرفان و روحانیت کا وہ خاص درجہ ہے جس کے حصول میں سالکانِ طریقت
[illegible] جد و جہد سے کامیاب ہوئے تو پھر اس صورت میں راہ طریقت کے سالکوں اور
[illegible] حقیقت حقہ کے متلاشیوں کا دعویٰ، ابن عربی مسلّمہ طور پر جن کے پیشواؤں میں سے
[illegible]۔ بعید از قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان پہ لفظ ولی کے اطلاق میں کوئی رکاوٹ
[illegible] دکھائی نہیں دیتی اور تذکرۃ الاولیاء[168]، "جمہرۃ الاولیاء"[169] جیسی کتابوں کا لکھا جانا
[illegible] اولیائے دین کے نظریہ اور نہ ہی اسلامی فرہنگ کے خلاف ہے۔ جہاں تک دوسری
[illegible] تیسری اور چوتھی وجہ کا تعلق ہے جن سب کا اپنا مرجع ختمِ ولایت پر ہے، ہم پہلے بھی
[illegible] کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ ختمِ ولایت کے سلسلہ میں اک اضطراب و پریشانی کی جھلک
[illegible] لگتی ہے وہ متضاد اور تذبذب اور متباین بھی ہیں۔ آپ کہہ سکتے کہ اس مسئلہ
میں ان کا عقیدہ راسخ اور ان کی بات قطعی نہ تھی۔

ولایت کو نبوت پر ترجیح دینا

جیسا کہ ہم نے دیکھ لیا ایک گروہ اُنھیں اس
وجہ سے بھی تنقید کا نشانہ بناتا ہے کہ وہ ولایت
کو نبوت پر برتری دیتے ہیں۔ اس بارے میں بھی ہمیں پچھلی باتوں پر ہی غور اور توجہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کرنا ہوگی۔ اُنھوں نے ولایت کو نبوّت پر قطعاً ترجیح نہیں دی وُہ کسی ولی کو کسی نبی کی نبوّت پہ ترجیح دینے کے قائل نہ تھے، حتّیٰ کہ اُنھوں نے صراحتاً بیان کی ہے کہ اگرچہ ولایت کے عالی شان مرتبہ اور عظیم الشان درجہ ہے لیکن پھر بھی نبی سے منسلک ہوا ہے اور اُسی سے اکتسابِ فیض کرتا ہے، بلکہ نبی کے مقامِ ولایت کو اُس کے مقامِ رسالت سے افضل گنتے ہیں اور اِس درجہ کو اُس سے افضل اور مکمّل شمار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ کہ ولایت نبی کے حکم کا تعلق ذاتِ الٰہی سے ہے اور اُسے دائمی لبقا اور دوام حاصل ہے، لیکن اُس کی رسالت کے تعلق خلقِ خدا سے ہے، وہ مرورِ زمانہ اور ادائیگیٔ فرض کے بعد روبہ زوال ہوتا ہے۔

شیعوں سے جھگڑا اور دشمنی

جیسا کہ ذکر آچکا ہے، شیعہ عالموں کے ایک گروہ نے اُن کو اِس لیے بھی اپنی تنقید و لعن طعن کا نشانہ بنایا ہے کہ اُنھیں شیعوں سے سخت دُشمنی تھی۔ پہلے تو یہ کہ اپنی کتابوں اور رسالوں میں اُنھوں نے ہر جگہ اور ہر کسی سے کوئی نہ کوئی روایت کی ہے، سوائے اہلِ بیتِ مطہّرین کے، دوسرے یہ کہ اُنھوں نے بعض خلیفوں کو جن میں خلیفہ عبّاسی بھی شامل تھے، غوث و قطب کہا ہے جنھیں ظاہری خلافت بھی حاصل تھی اور باطنی خلافت بھی۔ حالانکہ یہی خلیفہ متوکّل شیعوں اور اماموں کا سخت دشمن تھا اُس نے حضرتِ امام حسینؑ کے روضۂ اقدس کو گرانے اور ڈھانے کا حکم دیا تھا اور لوگوں کو مزار شریف کی زیارت سے روک دیا تھا۔ تیسرے یہ کہ اپنی کتاب "فتوحاتِ مکّیہ" میں لکھا ہے کہ رجبیوں[۱۷۱] اپنے کشف کے دوران رافضیوں کو سور کی شکل میں دیکھتے ہیں مگر یہ جو کہا گیا ہے کہ اہلِ بیتِ مطہّرین کے متعلق ان سے کچھ بھی منقول نہیں درست نہیں ہے، کیونکہ اُنھوں نے "فتوحاتِ مکّیہ" اور اپنی دیگر تالیفات میں بھی متعدد مقامات پر شیعوں کے اماموں سے روایات نقل کی ہیں۔ نمونہ کے طور پر ہم مندرجہ ذیل موارد کو یادداشت کے لیے پیش کرتے ہیں۔

۱۔ منقول ہے حضرت علی رضؓ ابن ابی طالبؓ سے کہ بے شک وحی رسُول اللہ کے بعد منقطع ہو چکی ہے اور نہیں بچا ہمارے ہاتھ میں کچھ بھی سوائے اس کے کہ کسی آدمی کو اس قرآن پاک کے سمجھنے کی استعداد دی جائے۔

۲۔ حضرت علیؓ ابن ابی طالبؓ علم الافراد کے بارے میں فرمایا کرتے تھے اور وہ خود اپنے سینے پر ہاتھ مار کر اور سینہ اُبھار کر (تان کر) یہ کہا کرتے تھے کہ بے شک یہاں بہت سارے ایسے علوم ہیں، اے کاش میں اُن کو اُٹھانے والا پا سکتا[۱۷۲]۔

۳۔ علم الافراد کے اِسی علم کے متعلق علیؓ ابن حسینؑ بن علی بن ابی طالب زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ نے فرمایا "اے میرے ربّ کتنے ہی جوہر علم ہیں کہ اگر میں اُسے ظاہر کر دوں تو مجھ سے یہ کہا جاتا کہ ان لوگوں میں سے ہے جو بُتوں کی پرستش کرتے ہیں اور مسلمان میرے خون کو حلال قرار دیتے اور اپنے کیے ہوئے بدترین عمل کو بھی اچھا سمجھتے ہیں[۱۷۳]۔

۴۔ جعفرؓ بن محمد صادق سے روایت ہے کہ اُنھوں نے اپنے باپ محمدؐ بن علی، اور اُنھوں نے اپنے والد علی بن حسن اور اُنھوں نے اپنے باپ حسین ابن علی اور اُنھوں نے اپنے والد بزرگوار حضرت علیؓ ابن ابی طالب سے رسُول اللہ کی زبان مبارک سے سُنا کہ قوم کا مولیٰ ہم عہد خود اپنی قوم ہی سے ہوتا ہے[۱۷۴]۔

۵۔ ہم نے حضرت علیؓ کرم اللہ وجہٗ سے یہ روایت سُنی ہے جب آپ نے فرمایا کہ رسُولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے وصیّت فرمائی اور کہا کہ اے علیؓ میں تجھے وصیّت کرتا ہوں اس کو یاد رکھنا۔ جب تک میری وصیّت کو یاد رکھو گے خیر و برکت اور نیکی سے بہرہ یاب رہو گے۔ یاد رکھو مومن کی تین علامتیں ہیں۔ نماز، روزہ اور زکوٰۃ[۱۷۵]۔

۶۔ علیؓ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہٗ نے فرمایا کہ ہم لوگوں نے رسُولِ خدا صلعم سے قیامت کی نشانیوں کے متعلق پوچھا تو حضورِ پاک نے جواب دیا جب تم دیکھو کہ:

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

لوگ حق کو ضائع کر رہے ہیں۔ نمازیں فوت ہو رہی ہیں۔ قذف یعنی شادی شدہ عورتوں پہ زنا کی تہمتیں عام لگ رہی ہیں۔ جھوٹ بولنے کو جائز سمجھا جا رہا ہے۔ رشوت کا عام دور دورہ ہے مضبوط مستحکم عمارات تعمیر کی جا رہی ہیں دولت مندوں کو بزرگ سمجھا جا رہا ہے تو سمجھ لو کہ قیامت بس عنقریب آنے والی ہے[176]

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے حسن رض سے ایک دن کہا کہ اے میرے بیٹے اپنے دوست کے لیے اپنی ساری محبت خرچ کر دے۔ اس کی طرف سے کلی طور پر مطمئن نہ ہو جا۔ اسے پوری غمگساری دے دے مگر اپنے راز نہ بتا دے[177]

علاوہ ازیں کہ انھوں نے اپنی تالیفات میں شیعہ اماموں کی روایات نقل کرنے کا اہتمام کیا۔ بعض مقامات پر ان کی ولایت کا بھی اعتراف کیا اور ان کے لیے انبیا کے مساوی مقام کے قائل ہیں۔ چنانچہ کتاب "فتوحاتِ مکیہ" کے دو سو سترھویں باب میں جہاں وہ معرفتِ منزلِ قطب[178]، اماموں[179] اور حضور پاک صلعم کی مناجات پہ بحث کرتے ہیں، صاف لکھتے ہیں۔ جان لو۔ اللہ اپنی طرف سے روح کے ساتھ تمھاری مدد کرے۔ بے شک انبیاء میں سے جن لوگوں نے اس منزل کو حقیقتاً پا لیا وہ چار ہیں ـــــ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت اسحاق علیہ السلام اور اولیاء میں سے دو ہیں۔ حضرت حسن علیہ السلام اور حضرت حسین علیہ السلام

پھر اسی کتاب میں اس امتِ محمدیہ صلعم کے جملہ علماء یعنی عالمانِ امتِ مسلمہ، کہ صحابہ کرام پر مشتمل تھے، جنھوں نے رسول اللہ علیہ وسلم کے حالات اور ان کے علوم کے رموز و اسرار کو اس امتِ محمدیہ کے لیے محفوظ رکھا۔ ان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، سلمان فارسی رض اور ابن عباس رض کے نام لیتے ہیں اور باقی کسی اور خلیفہ کا نام نہیں لیا۔ آخر میں حضرت ابو ہریرہ رض و حضرت حذیفہ رض اور تابعین میں سے حسن بصری، مالک بن دینار اور ان جیسے دوسروں کو بھی اپنی بزرگواروں کی صف میں کھڑا کرتے ہیں[181] اور پھر ان آیات جن کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ واجبات کو پورا کرتے ہیں، اور ایسے

دن سے ڈرتے تھے جس کی سختی عام ہو گی اور وہ لوگ محض خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں (سورہ الدہر سورۃ شمارہ ۷۶۔ آیاتِ شمارہ (۷-۸) (آیات حاشیہ میں ملاحظہ ہوں)[182]۔ ان آیات کے شانِ نزول کے بارے میں محمد بن تمام بن عبدالرحمٰن بن عبدالکریم کی زبانی روایت کی ہے کہ انھوں نے عمر ابن عبدالحمید اور انھوں نے عبداللہ ابن عباس سے سنا کہ بچپن میں حضرت امام حسن اور امام حسین بیمار ہو گئے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر رض اور حضرت عمر رض کی معیت میں ان کی بیمار پرسی کو گئے۔ حضرت عمر رض نے حضرت علی رض سے کہا کہ اے ابوالحسن اگر اپنے بچوں کے لیے کوئی منت مانو تو خدا انھیں شفا دے گا۔ حضرت علی رض نے فرمایا میں شکرانے کے طور پر تین دن روزہ رکھوں گا۔ بی بی فاطمہ رض نے بھی فرمایا کہ میں تین نفلی روزے رکھوں گی بچوں یعنی حسنین نے بھی کہا کہ ہم بھی تین تین روزے رکھیں گے۔ ان کی نوکرانی فضہ نے کہا کہ میں بھی تین روزے رکھوں گی[183]

پس اللہ تعالیٰ نے ان دونوں بچوں کو عافیت کا لباس پہنایا یعنی صحت عطا فرمائی اور انھوں نے اپنی منتوں کے مطابق روزہ رکھا۔ چونکہ گھر میں بجز نام خدا کھانے کو کچھ بھی نہ تھا، حضرت علی رض اپنے یہودی ہمسائے شمعون کے پاس گئے جو مدینہ میں اون کا کاروبار کرتا تھا۔ اس سے پرانی اور کٹی پھٹی الجھی ہوئی اون[184] کا ایک گچھا لیا تاکہ رسولِ خدا کی بیٹی حضرت بی بی فاطمہ رض اسے کات کر لوٹائے تو اس کے بدلے میں یہودی انھیں تین صاع جَو (صاع = تقریباً ۳ کیلو)[185] دے گا۔ حضرت علی رض نے لوٹ کر بی بی پاک کو اس معاملے سے آگاہ فرمایا تو انھوں نے قبول کر لیا۔ اس گچھے کا ایک تہائی کات کر ایک صاع جَو لے لیے۔ اسے اپنے دستِ مبارک سے پیسا اور گوندھا اور اس سے پانچ چپاتیاں، یعنی کہ ہر فرد خانہ کے لیے ایک ایک چپاتی پکائی۔ حضرت علی رض نے نماز مغرب نبی کریم صلعم کے ساتھ ادا کی۔ لوٹ کر گھر آئے۔ دستر خوان بچھایا گیا اور وہ سب اس کے گرد بیٹھ گئے، جونہی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پہلا لقمہ اٹھایا تو کسی مسکین نے دروازے پہ صدا کی کہ اے اہل بیت پیغمبر تم پر خدا کی سلامتی ہو۔ میں مسلمان مسکینوں میں سے ایک

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

مسکین ہوں، بھوکا ہوں، جو کچھ کھا رہے ہو اُس میں سے مجھے بھی کھلاؤ۔ حضرت علی رضہ نے ہاتھ والا لقمہ دسترخوان پہ رکھ دیا اور بی بی فاطمہؓ سے کہا کہ اس مسکین کو کھلاؤ۔ حضرت بی بی فاطمہ نے اطاعت کرتے ہوئے جو کچھ دسترخوان پہ تھا اُس مسکین کے حوالے کر دیا اور ان لوگوں نے پانی سے افطاری کی اور بھوکے سو رہے۔ اگلے دن پھر روزہ رکھا اور حضرت بی بی فاطمہ نے اُون کا ایک تہائی حصہ پھر کاتا اور اُس کے بدلے ایک صاع جو حاصل کیے۔ اُسے پیسا، گوندھا اور پھر پانچ روٹیاں پکائیں، نمازِ مغرب حضور سرورِ کائنات کے ساتھ پڑھ کر حضرت علی رضہ گھر پہنچے۔ پھر دسترخوان بچھایا گیا، اور روزہ دار افطار کے لیے بیٹھ گئے۔ جونہی حضرت علی رضہ نے پہلا لقمہ اُٹھایا، اچانک دروازے پہ کسی یتیم کی صدا بلند ہوئی کہ اے اہل بیت پیغمبرؐ آپ رضہ پر خدا کی سلامتی ہو۔ میں یتیم مسلمانوں میں سے ایک بے سہارا یتیم ہوں، جو کچھ کھانے لگے ہو اُس میں سے کچھ مجھے بھی کھلاؤ۔ حضرت علی رضہ نے فوراً لقمہ دسترخوان پر رکھ دیا اور بی بی پاک رضہ کو اشارہ کیا یتیم کو کھلا دے۔ بی بی حضرت علیؓ کا حکم دل و جان سے بجا لائی اور وہ کھانا اُٹھا کر یتیم کو دے دیا۔ خود پانی سے روزہ افطار کر لیا اور اُس رات بھی بھوکے سو رہے۔ اگلے دن پھر روزہ رکھا۔ اُس دن بھی بی بی پاک نے باقی ماندہ اُون کو کاتا اور ایک صاع جو بدلے میں لے لیے اور حسبِ معمول اُسے پیسا، گوندھا اور پھر پانچ روٹیاں پکائیں۔ نمازِ مغرب حضور پاکؐ کے ساتھ ادا کر کے حضرت علی گھر واپس آئے۔ اُن کے سامنے دسترخوان بچھا دیا۔ وہ بیٹھ گئے اور جونہی پہلا لقمہ توڑا تو دروازے پہ کسی قیدی کی صدا اُبھری کہ اے اہل بیت پیغمبر آپؓ پر خدا کی سلامتی ہو، میں مسلمان قیدیوں میں سے ایک قیدی ہوں، کافروں نے ہمیں قیدی بنا کر زنجیروں میں جکڑ دیا، مگر کھانا نہ دیا۔ حضرت علی رضہ نے لقمہ وہیں رکھ دیا اور بی بی پاک کو اشارہ کیا کہ اُسے کھلاؤ، حضرت بی بی فاطمہ رضہ نے تعمیلِ ارشاد کرتے ہوئے دسترخوان کا کھانا اُس کے حوالے کرتے ہوئے فقط یہی فرمایا کہ اب جو بھی باقی نہیں بچے اور میرے بچے بھی سخت بھوکے ہیں۔ خود وہ سب بھوکے سو گئے۔ چونکہ منت پوری ہو چکی تھی، اگلے دن اُنھوں نے روزہ نہ رکھا، حضرت علی رضہ اور امام حسنؓ و امام حسین رضہ حضورؐ

سرورِ کائناتؐ کی خدمت میں گئے، بچے بھوک کی شدت کی وجہ سے چوزوں کی طرح کانپ رہے تھے، حضور پاکؐ یہ حال دیکھ کر متفکر ہوئے فرمایا، چلو فاطمہ رضہ کی طرف چلتے ہیں۔ جب وہاں پہنچے تو بی بی پاکؓ کو گوشۂ عبادت میں پایا۔ بھوک کی شدت سے پیٹ کمر سے چپکا ہوا اور آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی تھیں۔ نبی کریمؐ نے بی بی فاطمہؓ کو اس حال میں دیکھا تو الغیاث کا نعرہ بلند کیا۔ اُس وقت حضرت جبرئیل نازل ہوئے اور عرض کی یہ لیجیے یا رسول اللہؐ! آپؐ کے اہل بیت کے لیے یہ شیریں و گوارا ثابت ہو۔ حضور پاکؐ نے فرمایا جبرئیلؑ کیا لے لوں۔ حضرت جبرئیلؑ نے یہ آیت پڑھی: "یطعمون الطعام علی حبہ مسکینا و یتیما و اسیرا۔ و کان سعیکم مشکورا۔"
(یعنی وہ لوگ محض خدا کی محبت سے غریب، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں، اور تمہاری سعی قبول ہوئی) [186]

جیسا کہ آپ نے دیکھ ہی لیا کہ ابن عربی نے یہ واقعہ ان بزرگواروں کے تقویٰ، پاکی، طہارت، روحانیت اور انتہائی انسان دوستی اور احسان و ایثار کے سلسلہ کے سلسلہ میں حکایت کیا ہے اور بڑی اہمیت دے کر خوب چھان بین کے بعد نقل کیا ہے اور اس طرح ان کے ایمان اور احسان کے بلند ترین مقام کی تعریف و توصیف کی ہے اور ضمناً اُن سے اپنی محبت اور عقیدت کا اظہار بھی کر دیا ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اہل بیت سے محبت کو حضور پیغمبرِ اسلام سے محبت کے برابر سمجھتے ہیں اور صراحتاً کہا ہے کہ اہل بیت سے دشمنی و خیانت فی الحقیقت حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دشمنی اور خیانت ہے۔ چنانچہ وہ فتوحاتِ مکیہ میں لکھتے ہیں کہ جو لوگ رسول اللہؐ کے اہل بیت سے دشمنی رکھتے اور اُن سے خیانت برتتے ہیں، بلاشبہ وہ حضور پاکؐ ہی سے دشمنی رکھتے اور آپ سے خیانت برتتے ہیں۔ ہم پر یہ فرض ہے کہ جس طرح ہم رسول اللہ سے محبت کرتے ہیں آپؐ کے اہل بیتؓ سے بھی اسی طرح محبت کریں اور اُن سے دشمنی اور کراہت سے احتراز کریں اور بچیں۔ اس کے علاوہ مزید لکھتے ہیں کہ مکہ معظمہ میں ایک بڑے معتبر آدمی نے مجھے اپنے متعلق بتایا کہ مکہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہیں مجھے فرزندانِ فاطمہؓ سے اُن کے اعمال کی وجہ سے نفرت تھی[187]۔ ایک [illegible]
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دخترِ نیک اختر بی بی فاطمہ رضی اللہ عنہا کو [illegible]
اور لوٹ کیا کہ وہ مجھ سے پہلو بچا کر اپنے رُوئے مبارک دوسری طرف [illegible]
میں نے سلام عرض کیا اور اُن سے احتراز و اجتناب کے متعلق پوچھا [illegible]
فرمایا تو میرے فرزندوں کی بدگوئی کرتا ہے۔ میں نے عرض کی اے بانوئ [illegible]
لوگوں کے متعلق اُن کے کاموں کو مشاہدہ نہیں فرماتیں۔ فرمایا کیا وہ [illegible]
نہیں ہیں؟

پس میں نے فوراً اپنے فعل سے توبہ کی اور بی بی پاکؓ نے مجھے خوش [illegible]
دُعا دی اور میری آنکھ کھل گئی۔ پس مذکورہ بالا واقعہ کو نقل کرنے کے [illegible]
نے مندرجہ ذیل شعر کہے (جو حاشیے میں درج ہیں) اور اُن کا مطلب یوں [illegible]

بزرگی اور سرداری میں کسی کو اہلِ بیت کا مدِّ مقابل مت سمجھ کیونکہ [illegible]
کے فی الحقیقت وہی سزاوار ہیں۔ اُن سے دُشمنی رکھنا راست بازوں [illegible]
بھی زیان کا موجب اور ان کی دوستی کا درجہ رکھتی ہے[188]۔ پس آپ نے ملاحظہ [illegible]
کہ ابن عربی نے ائمہ کرام کی احادیث کو بھی اپنی تصنیفات و تالیفات [illegible]
کیا ہے اور اُن کے فضائل اور مناقب کا ذکر بھی کیا ہے اور ان شرفاء [illegible]
کا نام بڑے ادب و احترام اور نیازمندی سے لیا ہے اور اُن سے کسی [illegible]
یا دشمنی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اُس نے تو اُن کی دشمنی کو موجب زیان [illegible]
کی دوستی کو عبادت کا درجہ لکھا۔ قصّہ کوتاہ یہ کہ جیسا کہ ہم پہلے بھی [illegible]
اور آئندہ بھی کہیں گے کہ وہ شیعہ نہیں تھے کہ فقط شیعہ اماموں ہی [illegible]
احادیث نقل کرتے اور فقط انہی کے فضائل و مناقب بیان کرتے اور فقط [illegible]
انہی کی نسبت پیار و محبت کا اظہار کرتے، لہٰذا اُنھوں نے دوسروں [illegible]
نقل کی ہیں اور اُن کے فضائل اور مناقب کا بھی قائل تھا لیکن متوکل [illegible]
حضرت امام رضی اللہ عنہ کے روضۂ اقدس کو ڈھانے اور اُجاڑنے کا [illegible]

متعلق یہ اعتراض کہ ابن عربی نے اس کی تعریف کی ہے اور اُسے ان اقطاب میں سے
گنا جو ظاہری خلافت کے مالک بھی ہیں اور باطنی خلافت کے بھی، یہ اعتراض بجا،
[illegible] ان پر عائد ہوتا ہے۔ اپنی کتاب "فتوحاتِ مکیّہ" میں یہ لکھا ہے[189] اور یہ احتمال
کہ وہ متوکل کے اس مکروہ اور قابلِ نفرت کام سے آگاہی نہ رکھتا ہو بہت ضعیف
ہے اور اک بودی دلیل بھی کیونکہ وہ اپنے دَور کے آگاہ ترین اور مطلع ترین انسانوں
میں سے تھا۔

ٹھیک ہے کہ اپنی کتاب "محاضرۃ الابرار" میں جہاں وہ اسی متوکل کی خلافت کا
حال لکھتے ہیں[190]۔ اس ظلم اور اس شرمناک فعل کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتے لیکن
یہ بات اُس کے اس واقعہ سے مطلع نہ ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ اس کتاب میں بنیادی
طور پر ابن عربی نے اختصار سے کام لیا ہے اور کسی خلیفہ کے اعمال و افعال کے متعلق
کوئی بات نہیں لکھی بلکہ محض اُن کے نام و نشان، مدّتِ خلافت، تاریخ پیدائش
اور وفات پر اُن کے حاجب وزیروں اور قاضیوں کے ناموں پر اکتفا کی ہے۔

یہ اعتراض کہ اُنھوں نے کہا ہے کہ رجبیون اپنے کشف میں رافضیوں اور
سوّروں کی شکل میں دیکھتے ہیں بھی اُس پر عاید ہوتا ہے، کیونکہ افسوس کا مقام ہے کہ
یہ بات اُن کی کتاب "فتوحاتِ مکیّہ" میں لکھی ہوئی ہے[191]۔ اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا
جائے کہ وہ ایک سُنّی مسلمان تھے اور شیعوں کے مخالف جو اُن کے اپنے قول کے
مطابق حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں اور حضرت علیؓ
کے بارے میں انتہائی مبالغے سے کام لیتے ہیں[192] تو اک فطری بات معلوم ہوتی ہے
لیکن دوسرے نقطہ نگاہ سے کہ وہ خود کو ایک صاف دل صوفی اور سچا عارف سمجھتے ہیں،
یہ بات بہت بعید اور بڑا اغلب دکھائی دیتی ہے، کیونکہ ایک سچے عارف کو، وہ بھی
وحدت الوجودی عارف کو جو کبھی کبھی وحدتِ ادیان کا اعلان بھی کر گزرتا ہو، لوگوں کے
مذہب اور اُن کے عقاید کی اقسام سے کیا کام؟ ایک عارف یہ کیسے روا و جائز سمجھ
سکتا ہے کہ کسی کو اُس کے اپنے خاص عقیدہ یا مذہب کی بناء پر حقیر سمجھ کر اُنھیں ہتک اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ذلت کرے کہ انسانی مرتبہ سے گرا کر اُن کی صورت و سیرت کو سؤر کے ادنیٰ
تک لے آئے۔ یا کم از کم جن لوگوں نے ایسے الفاظ اپنی زبان سے نکالے ہیں
کوتاہ بین اشخاص کو بزرگ سمجھ کر اُن کا احترام کرے اور ان کے دعووں کو
نقل کرے اور پھر بھی اپنے آپ کو اولیاء اللہ میں سے تصور کرے۔ خلاصہ کلام
اس قسم کے اقوال ابن عربی کے علم و عرفان، آزادہ روی اور آزاد منشی
موافقت نہیں رکھتے۔ اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم یہ سمجھیں کہ یہ اقوال
کے نہیں ہیں اور ہم بھی شعرانی کے ہمنوا ہو کر وہی کہیں جو شعرانی نے کہا ہے کہ ابن عربی
کتابوں میں تحریف ہوئی ہے اور بعض غلط اور ناروا باتیں ان سے منسوب کر دی
گئی ہیں۔[193]

عذاب سے تمام ملتوں کا نجات پانا

پھر ان پہ یہ اعتراض بھی ہے کہ وہ آخر کار
خطا کاروں اور گناہگاروں حتیٰ کہ ملحدوں
کافروں کو بھی نجات یافتہ اور بخشا ہوا سمجھتے ہیں اور اس امر کے قائل ہیں کہ
عذاب بمعنی دُکھ، درد یا شکنجہ ہے تو یہ کفار سے بھی منقطع ہو جائے گا۔ اُنھوں نے لکھا
ہے کہ کفار بھی اگرچہ دوزخ میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور اُس سے کبھی باہر نہ نکل
سکیں گے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کے عادی ہو کر آگ سے انس اور
اُلفت پیدا ہو جائے گی جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ عذاب کے درد و شکنجہ والا دور ختم ہو جائے گا
اس حالت میں عذاب پھر اپنے مزے والی شیرینی کا عذاب رہ جائے گا کیونکہ یہ لفظ
عذاب دراصل عذب ہی سے تو نکلا ہوا ہے۔

شعرانی کے دعوے[194] کے برعکس جیسا کہ خود ابن عربی کی بعض عبارات دلالت
کرتی ہیں اور اُن کے بعض پیروکاروں اور مفسروں نے بھی یہی سمجھا ہے[195]۔ یہ اعتراض بھی
اُن پہ عائد ہوتا ہے کہ وہ کفار اور تمام گنہگاروں کے عذاب (جس کے معنی درد و شکنجہ ہیں)
کے خاتمے کے قائل تھے اور یہ قول اجماع اُمت کے عقیدہ کے خلاف ہے، اس لیے
کہ شیعہ و سُنی سبھی مسلمان متفق الرائے ہیں کہ جس طرح اہل بہشت، وہاں دائمی طور پر

ی کفار بھی جہنم میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور دُکھ درد اور سزا و شکنجہ سہیں
ابن عربی نے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، باوجودیکہ ظاہراً اس سلسلہ میں اجماع
الفت نہیں کی، اس لیے کہ وہ بھی بظاہر کفار کے دوزخ میں دائمی طور
قائل ہیں اور اُن کے عذاب کو دائمی سمجھتے ہیں مگر فی الحقیقت اُنھوں نے اجماعِ اُمت
اور انوکھی بات کہی ہے، کیونکہ اس نے ایک بڑے خوفناک اور نرالے عقیدے
ہے کہ دوزخ میں اک مدت رہنے کے بعد کفار کو آتش دوزخ سے عادت
الفت پیدا ہو جائے گی جس کے نتیجے میں آگ اُن کے لیے شیریں و گوارا ہو
اور عذاب "عذب" میں بدل جائے گا بالکل اسی طرح جس طرح کہ آگ حضرت
سلامتی اور ٹھنڈک کا باعث بنی، اس لیے کہ خدا کی رحمت اُس کے قہر و غضب
رکھتی ہے۔ پس آپ نے ملاحظہ کیا کہ اس لفظ عذاب کو اس کے اصطلاحی
یعنی درد و شکنجہ) سے بڑی چابکدستی سے خارج کیا اور اس کی جگہ اس
اصطلاحی معنی کے قائل ہوئے اور یوں عامۃ المسلمین کے عقیدے یعنی کفار
اور عذابِ الٰہی میں دائمی گرفتاری سے بظاہر اپنی طرف سے کوئی مخالفت
ظاہر کی اور ساتھ ہی اپنے اس عقیدے یعنی کفار کے دائمی عذاب کو جو مسلمانوں
کے خلاف ہے، اس طرح موافق دکھایا کہ تمام گنہگاروں اور کافروں کے
عذاب بمعنی درد و شکنجہ تحقیق شدہ ہے اور عذاب بمعنی "عذب" دگوارا بھی اور
گنہگار ایک مدت بلکہ مدت مدید تک دوزخ کی آگ میں جلیں گے اور
درد و شکنجہ بھگتیں گے لیکن یہ درد و شکنجہ دائمی نہیں ہوگا۔ آخر کار سب گنہگار
دوزخ میں نعمت و مسرت پالیں گے اور یوں یہ درد و شکنجہ کے معانی
عذاب شیریں و گوارا والے معانی کے عذاب میں بدل جائے گا، کیونکہ یہ لفظ
عذب اور عذوبت سے مشتق ہے[196] اور خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی
ب بندوں کے شاملِ حال ہوگی اس لیے کہ وہ دنیا و آخرت دونوں میں رحیم و رحمان
بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ ابن عربی جس طرح دائمی عذاب کو لازم نہیں سمجھتے

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اسی طرح دائمی نعمت کی لزومیت کا بھی قائل نہیں جیسا کہ وہ "فتوحا...
ہیں، درست ہے کہ خدائی اس امر کی طلب گار ہے کہ دُنیا میں مصیب...
عافیت بھی ہو لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ مصیبت دائمی ہو...
عافیت بھی ابدی ہو سوائے اِس کے کہ خدا خود ایسا چاہے، کیونکہ یہ عا...
ہے اور ہر ممکن چیز جس طرح ضد کے دو پہلوؤں (یعنی ہوتے یا نہ ہونے) کے...
اسی طرح ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے نا قابل بھی ہو سکتی ہے...
دُنیا میں عذاب میں دوام لازم نہیں اور اسی طرح نہ نعمتوں میں؛ البتہ...

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ان کی بعض عبارات سے یہ مطلب بھی...
اللہ تعالیٰ کے بارے میں وعید (سزا کی دھمکی) کے وقوع کا اِمکان اصلا...
ہے، کیونکہ اس کا سبب یا اُن کی اپنی اصطلاح میں اس کا "عینِ وقوع"...
جیسا کہ اُنھوں نے "فصوص الحکم" میں لکھا ہے: اللہ تعالیٰ کے حق میں...
زائل ہو جاتا ہے جو کچھ کہ اس کے اندر ترجیح والی بات کا طلب کرنا...
(یعنی قابل ترجیح بات وعید کا زائل ہونا ہے)[۲۰۳] اسے صادق الوعد تو کہ...
صادق الوعید ہونا ضروری نہیں۔

وضاحت یہ ہے کہ قرآن حکیم اور دیگر احادیث و روایات اسلامی...
واضح آیات اور روایات ہیں جو وعدہ اور وعید دونوں پر دلالت کرتی ہیں...
قرآن شریف میں خداوند تعالیٰ نے نیکیوں کو نعمت و سعادت کا وعدہ دیا...
گناہگاروں کو عذاب کی دھمکی دی اور یُوں وفائے وعدہ اور وفائے وعید...
یکساں ہے، لیکن ابن عربی کے عقیدے کے مطابق صرف وفائے وعدہ...
ہے نہ کہ وفائے وعید کا، کیونکہ ہر ممکن کے یقینی تعین کے لیے کسی مرجح کا...
ہے اور وفائے وعید کا مرجح معصیت ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے قرآن...
بندوں سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اُن کے تمام گناہوں کو بخش دے گا اور...
گا۔ اس کی بنا پر وفائے وعید کا سرچشمہ یا اُس کا مرجح جو معصیت ہے گا...

...مغفرت اور کافروں کے لیے اُن کا عذاب نعیم میں بدل جائے گا اور نتیجہ
...وعید اور اُس کا نتیجہ دونوں محال ہو گئے[۲۰۱]

...ابن عربی کی نگاہ میں اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم اور اُس کی رحمت سب
...کے شامل حال ہے اور آخر کار خدا کے سارے بندے نجات و سعادت حاصل
...لیکن سعادت کے درجوں میں فرق ضرور ہے؛ باوجودیکہ دوزخی آخر کار
...بہرہ مند ہو کر سعادت پا لیں گے، لیکن وہ پھر بھی جہالت کے پردوں میں
...مبتلا رہیں گے اور یہ بات یقینی ہے کہ اہلِ بہشت نعمت و سعادت کے
...درجات پہ ہوں گے، کیونکہ وہ معرفتِ خداوندی سے کامل طور پر بہرہ مند
...خلاصہ یہ ہے کہ انسانی سعادت کے درجات اور معرفتِ ذاتِ حق میں اک خصوصی
...رابطہ ہے[۲۰۲] ان تنقیدات و اعتراضات کے علاوہ جن کا ہم ذکر کر آئے
...اور جواب بھی دے چکے ہیں جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا اس پہ اور اعتراضات بھی
...تے ہیں، مثلاً نبوت عامہ کا قول، حضرت نوحؑ کی خطا، تشبیہ کا عقیدہ، حشر
...انکار، فرعون کا ایمان، امامتِ عامہ، امام زمان کے پہچاننے سے
...بازی اور سب سے آخر میں کفر نصاریٰ کا سبب۔

...وت عامہ

ٹھیک ہے جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے کہ وُہ نبوت عامہ، اُس
کے منقطع نہ ہونے، اور تاقیامت اُس کے دوام کے قائل
...لیکن اس کے ساتھ وہ نبوت خاصہ اور رسالت کے منقطع ہوتے اور اُس کے دَور
...ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ رسالت پہ انجام پذیر سمجھتے تھے۔

...رت نوح علیہ السلام کی غلطی

یہ اعتراض ان پہ عائد ہوتا ہے، جیسا کہ
ہم کہہ آئے ہیں کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام
...انکار کرنے والوں اور اہل فرقان میں سے جانتے تھے اور اُن کی دعوتِ حق کو
...نہیں سمجھتے تھے لیکن وہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوتِ حق
...مقابلے میں ناقص تھی نہ کہ اپنے لحاظ سے حضور پاکؐ کو ابن عربی صاحب قرآن اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حضورِ پاکؐ کی دعوتِ حق کو کامل سمجھتے تھے۔

تشبیہ یہ اعتراض اُن پہ عائد نہیں ہوتا۔ جیسے ہم مکمل کر بیان کر آئے
خالصتہً تشبیہ کے قائل ہیں نہ کلیتہً تنزیہ کے بلکہ تشبیہ و تنزیہ

حشرِ جسمانی کا اِنکار یہ اعتراض بھی ان پہ عائد نہیں ہوتا کہ وہ جسمانی
زبان میں آخرت میں جسمانی طور پر اُٹھائے جانے

امام زمان کی شناخت سے بے نیازی ہم نے دیکھا کہ اس سلسلے
نے اُنھیں بُرا بھلا کہا
نے ایسی بات ضرور کہی ہے اور اپنے آپ کو امام زمان کی شناخت
ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ وہ امامت عامہ کے قائل تھے
جس امام زمانی کی شناخت سے انھوں نے استغنا برتا ہے یہ معلوم نہیں کہ وہ
ہے جو فیض کاشانی کے لیے موردِ مقبول اور جس کے سارے بارہ امامی
معتقد ہیں۔

فرعون کا ایمان یہ اعتراض بھی ان پہ عائد ہوتا ہے، کیونکہ باوجود اس
اُنھوں نے گاہے ماہے فرعون کی نافرمانی اور اس
نارِ جہنم میں ہونے کا ذکر کیا ہے مگر پھر بھی عامۃ المسلمین کے عقیدہ کے برعکس
عبارات میں فرعون کے ایمان کی درستی اور عذاب آخرت سے اس کی
ذکر ہے۔ ان میں سے "فصوص الحکم" میں جو ان کی اہم ترین تالیف ہے، بڑی
کہا ہے۔ اللہ نے اُس کی رُوح کو قبض کیا جب کہ پاک صاف اور پاکیزہ تھا
میں خبیث نما کوئی چیز نہیں تھی، کیونکہ رُوح ایمان کی حالت میں قبض کی تھی
کے کہ وہ کوئی بُرائی کر سکتا۔[206]

مذکورہ بالا عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ فرعون چونکہ (ثواب، عذاب، بہشت
دوزخ جیسے) آثارِ آخرت کے ظہور یا نمودار ہونے سے پہلے ایمان لے آیا
اُس کے ایمان کو قبول کر لیا اور عقیدے کے لحاظ سے یعنی شرک اور خدائی

پاک کر دیا اور دُنیا سے بالکل پاک اور طاہر ہو کر رخصت ہوا؛ لہٰذا وہ آخرت کے
عذاب کے سے نجات پا گیا۔

کفرِ نصاریٰ کا سبب اس پہ یہ اعتراض ہے کہ ابن عربی نے "فصوص الحکم" میں
لکھا ہے کہ نصاریٰ اس لیے کافر نہیں ہوئے کہ اُنھوں نے
کہا کہ عیسیٰ علیہ السلام خدا ہے؛ بلکہ وہ اس لیے کافر ہوئے کہ اُنھوں نے یہ کہا کہ خدا
ذاتِ عیسیٰ ہی تک محدود ہے اور حق بات تو یہ ہے کہ اس صورت میں اُن پہ
اعتراض عاید نہیں ہوتا اور ان کے نقاد یا[207] معترض نے ابن عربی کی اس عبارت پہ زیادہ
توجہ نہیں دی اور دقتِ نگاہ سے کام لیا۔ جہاں وہ کہتے ہیں کہ بعض عیسائیوں کے قول
سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے حلول کیا ہے عیسیٰ میں اور یہ جو عیسیٰ علیہ السلام
مُردوں کو زندہ کرتے تھے، اِس لیے وہ اللہ بن جاتے ہیں کہ اللہ نے اُن میں حلول کیا
تھا، اِس لیے اُنھیں کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ نصاریٰ کے کفر کا سبب اُن کے عقیدہ حلول
سمجھتے ہیں، یعنی یہ کہ نصاریٰ یا اُن ہی سے بعض نے یہ کہا کہ خداوند تعالیٰ عیسیٰ علیہ السلام
کی شکل میں حلول کر گیا ہے اور وہ مُردوں کو زندہ کر دیتا ہے اور وہ اپنے اس قول
و عقیدے سے کافر ہوئے، یعنی کہ اُنھوں نے خداوندگار کو عیسیٰ علیہ السلام کی شکل
کا لبادہ اُڑھا دیا؛[208] البتہ وہ اسی عبارت کے نیچے نصاریٰ کو اِس لیے موردِ الزام
ٹھہراتے ہیں اور اُن کو خطاوار گردانتے ہیں کہ اُنھوں نے خدا کو حضرت عیسیٰؑ کی
صورت میں محصور و محدود کر دیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ خدا فقط عیسیٰؑ کی صورت میں ہے؛
حالانکہ یہ اس کائنات کی ساری چیزیں کیا حاضر کیا غائب سبھی حق تعالیٰ ہی کی صورتیں ہیں۔
یہ عقیدہ اُن کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل کے بالکل مطابق و موافق تھا اور اس
کی دیگر شاخوں کی جڑ ہے۔ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ ابن عربی کے عقیدے کے موجب
اللہ تعالیٰ کائنات کی تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے اور وہ کسی ایک شکل یا صورت میں
محدود و محصور نہیں ہے۔[209] الغرض ان کے عقیدے کے مطابق نصاریٰ کے کفر کا سبب

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ان کا نظریۂ حلول ہے اور ان کی خطا و گناہ کا سبب اُن کا یہ عقیدہ ہے کہ ذاتِ الٰہی
اسی کلمۂ عیسوی تک محدود ہے۔

توقف کرنے والے

ایک گروہ ایسا بھی ہے کہ باوجود دیکہ انھوں نے ابن عربی کے علم و فضل میں کمال، اُن کی معلومات میں وسعت اور اُن کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت اور اُن کے مقام کی بلندی کی تعریف و توصیف کی ہے اور کبھی کبھار اُن کے کشف و کرامات کے متعلق بھی لکھا ہے، لیکن پھر بھی اسلام کے بنیادی اصولوں اور اللہ تعالیٰ کے متعلق اُن کے عقیدے کی درستی یا نادرستی کے سلسلہ میں اُن پر اظہارِ خیال کرنے سے اجتناب کیا ہے اور اصطلاحی الفاظ میں اُس کے متعلق کچھ کہنے سے توقف کیا ہے (یعنی رُک گئے ہیں) اور اُن کا یہ معاملہ [illegible] پہ چھوڑ دیا ہے۔ ہم اس گروہ میں سے بعض کے نام و نشان اور اقوال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ بھی اپنے دور کے دُنیائے اسلام کے چوٹی کے لوگوں اور علم و حکمت کے پیکروں میں شمار ہوتے تھے تاکہ ابن عربی کے متعلق مختلف [illegible] میں خاصی تحقیق و تفتیش ہو سکے اور پوری چھان بین ہو سکے۔

ابو محمد عبداللہ بن اسعد بن علی بن سلیمان یافعی یمنی مکی اشعری شافعی

(۷۰۰ سے کچھ پہلے – ۷۶۸) المعروف بشیخ حجاز جو اپنے دور کے بہت بڑے شاعروں، عالموں اور ادیبوں میں شمار ہوتے تھے[210] اپنی مشہور کتاب "مرآۃ الجنان" میں ابن عربی کے مقام کی شرح میں لکھتے ہیں کہ فقیہوں کی ایک کثیر تعداد نے ان کی بڑی مذمت اور ملامت کی ہے اور ان کے مقابل میں صوفیاء کے ایک گروہ اور چند فقیہوں نے بھی ان کی مدح و ستائش اور تعظیم و تکریم بھی کی ہے، ان کے کلام کو سراہا اور ان کے بلند مرتبہ اور پایا کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان کی کثرتِ کرامات کی خبر دی ہے۔ جن کا سارا تذکرہ [illegible] طول پکڑ جائے گا۔ ان کے اشعار بڑے عمدہ و نادر اور ان کی روایات و حکایات عجیب و غریب اور نرالی ہیں۔ ان کے بارے میں طعنہ زن اصحاب کی طعنہ زنی کا

سبب اُن کی کتاب "فصوص الحکم" ہے۔ مجھے یہ خبر ملی تھی کہ امام علامہ ابن زملکانی[211] نے اس کی شرح و تفسیر پہ قلم اٹھایا تھا اور اُس نے اس کی یوں تشریح کی ہے کہ مشکوک اور قابلِ نفرت خطرات دُور ہو گئے ہیں۔ بعض صالح عالموں نے جو ذوقِ سلیم اور تیز فہم کے مالک ہیں مجھ سے کہا ابن عربی کے کلام کی بڑی لمبی چوڑی اور دُور از کار تاویلیں کی گئی ہیں۔ ابن عربی نے امام شہاب الدین سہروردی سے بھی ملاقات کی اور جناب سہروردی نے ان کی بڑی تعریف کی۔ لیکن ان کے بارے میں میرا مسلک توقف کا ہے۔ ان کے کاموں کی سزا و جزا میں خدا پہ چھوڑتا ہوں۔[212]

عماد الدین اسمٰعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی

(۷۰۰ – ۷۷۴) حافظِ قرآن، مفتی، مورخ اور مشہور و معروف محدث اور مفسر تھے۔[213] وہ بہت سی کتابوں کے مصنف تھے جن میں تاریخ پہ مشہور کتاب "البدایۃ والنہایۃ" بھی شامل ہے، اِس کتاب میں انھوں نے ابن عربی کا یوں تذکرہ کیا ہے کہ انھوں نے چار دانگ عالم میں گھوم پھر کر مختلف و متعدد شہروں کی سیر و سیاحت کی۔ بعد ازاں مکہ معظمہ میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں پہ بیس جلدوں پر مشتمل کتاب "فتوحاتِ مکیہ" لکھی۔ اُس کے بعض مضامین معقول اور بعض غیر معقول بعض ناجائز و جائز، بعض بہت مشہور و بعض غیر معروف ہیں۔ کتاب "عبادلہ" اور کتاب "فصوص الحکم" انہی کی تالیفات میں مؤخر الذکر کتاب میں بہت سے ایسے مضامین ہیں جن کا ظاہر صریح طور پر کفر ہے۔ ابن عربی نے ایک بڑا نفیس شعری مجموعہ بھی چھوڑا ہے۔ ان کی تصنیفات و تالیفات کی بہت بڑی تعداد ہے۔ مرنے سے پہلے ایک طویل مدت تک دمشق میں قیام پذیر رہے۔ خاندان بنی زکی اس کا بہت معتقد اور رازدار تھا۔ ابن عربی نے جو کچھ کہا یا لکھا ہے اس کے معانی کے کئی احتمال ہیں۔[214] "ابن کثیر کی اس عبارت سے اُن کے تردد اور تحیر کی نشان دہی ہوتی ہے اور آخرکار یہ مشہور مؤرخ اور فقیہ ابن عربی کے بارے میں توقف اختیار کر لیتا ہے۔ اگرچہ خود اس نے اس بات کی تصریح نہیں کی۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابوالحسن علی بن حسین خزرجی[215] (۸۱۲ - ۷۴۲ کے لگ بھگ) الملقب [illegible]
یمن کے نامور مورخ اور کتاب "السعد المسبوک [illegible]
کے مصنف تھے۔ اِس کتاب میں ابن عربی کے بارے میں یُوں لکھتے ہیں کہ وہ [illegible]
فاضل اجل، کامل ولی اللہ، نادرۂ روزگار، صدیوں بعد پیدا ہونے والا یکتا [illegible]
اور موحدوں کا پیر و مرشد تھا۔ اِن تمام شاندار القابات اور پُرشکوہ عنوانات [illegible]
ان کے اوصاف حمیدہ کا تذکرہ کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں کہ انھوں نے مکہ معظمہ [illegible]
قیام میں بہت سی کتابیں لکھیں جن کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں۔ ان کتب کی [illegible]
مشمولات اور بالخصوص "فصوص الحکم" کے مطالب و مضامین پراگندہ و پریشان اور [illegible]
عقیدہ کے مخالف ہیں۔ یہ ہے مختصر سا حال ان کی سیرت کا، اور اللہ تعالیٰ [illegible]
مقام اور حالات کو بہتر جاننے والا ہے۔ ہاں اُس کے بارے میں میرا مسلک [illegible]

ابن عربی کو معذور سمجھنے والے دین و دُنیائے علم کے بزرگوں کے ایک گروہ [illegible]
کے شرع اور عرف کے خلاف اقوال [illegible]
اور صوفیاء کی عالم وجود و مستی میں کہی ہوئی شطحیات سمجھا ہے اور یا اُن کے ایسے اقوال [illegible]
مافوق العادت دعووں کو اُن کے خیالات کی پراگندگی اور عقل کی کمزوری پر محمول [illegible]
ان وجوہ کی بناء پر وہ انھیں معذور سمجھتے ہیں۔ اِسی گروہ میں ان کے ہم وطن اور عزیز [illegible]
ابوالحسن بجائی بھی جنھوں نے ان کی اس قسم کی گستاخانہ باتوں کو مجذوبانہ بڑ ہی سمجھا [illegible]
جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ جب مصر میں دینی عالموں اور فقیہوں کے غیظ و غضب
سے دوچار ہوئے اور وہ اُن کی جان کے لاگو ہو گئے۔ اُنھیں جیل کی کال کوٹھڑی
میں پھینک دیا تو ابوالحسن بجائی ہی ان کی مدد کو پہنچے اور ان کی رہائی کی کوشش
کی۔ اُن کی مخالفِ شرع باتوں کی یُوں تاویل کی کہ اُنھیں دین اور شرع کے ظاہر
کے موافق و مطابق بنا دیا، اور یُوں انھیں قید اور قتل سے نجات دلائی لیکن جیل
سے چھٹکارا پانے کے بعد وہ سیدھا بجائی کے پاس گئے اور کہنے لگے کہ ایسا آدمی
جس کا عالم لاہوت اُس کے عالم ناسوت حلول کر گیا ہو قیدی کیسے بن سکتا ہے؟

بجائی نے جواب دیا۔ اے میرے سردار تیری یہ بات بھی مجذوب کی بڑ ہے جو تیرے
منہ میں عالم وجود و مستی میں نکل رہی ہے اور سکر و وجود و مستی پر ناقابلِ گرفت ہونے
کے باعث کوئی سرزنش اور سزا نہیں۔

اسی گروہ میں سے ایک ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عثمان ذہبی ہیں (۶۷۳ - ۷۴۸) اسلام کے
اس بہت بڑے مورخ[217]
نے اپنی مشہور و معروف کتاب "میزان الاعتدال" میں ابن عربی کے بلند بانگ دعوٰی
کو اُن کی ریاضت اور اُس کی گوشہ نشینی کے بُرے اثرات کے باعث خرافات
ہی سمجھا ہے۔ اسے اس کی پراگندگی خیالات اور کم عقلی پہ محمول کیا ہے اور ان کے
متعلق بحث کو یوں ختم کیا ہے کہ ان کے بارے میں یہ قول اُن کے حق میں جاتا ہے،
کہ شاید وہ اولیاء اللہ میں سے ہوں۔ جسے مرتے وقت خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت میں
ڈھانپ لیا ہو اور اُن کا خاتمہ خیر و برکت سے ہوا ہو۔[218]

فیض کاشانی کو بھی جس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے اسی گروہ میں سے شمار کیا جا
سکتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب "بشارۃ الشیعہ" میں ان کے
اقوال اور دعووں کو بالکل بے بنیاد کہہ کر لکھا ہے کہ کنجِ تنہائی اور گوشہ نشینی کی
سخت ریاضت نے ان کے دماغ میں خلل ڈال دیا۔ وہ توہمات سے دوچار
ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے انہی توہمات کو حقائق سمجھنے لگے۔[219]

آخر میں اس گروہ میں:

اسماعیل بن محمد مازندانی المعروف خاموئی ہیں (۱۱۷۳ - ؟) وہ نادر شاہ کے
عہد حکومت میں اصفہان کے عالم
بزرگوں میں سے تھے۔[220] اس بزرگ عالم دین نے ایسے متضاد اور شرع کے خلاف اقوال
کو اُن کی ذہنی پریشانی اور دماغی بیکاری سے منسوب کیا ہے۔ جس اضطراب و پریشانی
میں وہ اپنی سخت ریاضت کی بناء پر مبتلا ہو گئے تھے۔[221]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حصّہ سوم

باب ۲

مابعد کے عارفوں پر ابن عربی کے اثرات

اور

ابن عربی کے بعض مقلّدین و شارحین کا تذکرہ

ابتدائیہ جو کچھ اب تک مذکور ہو چکا ہے یہ اک واضح اور مسلّمہ امر ہے کہ تمام علم دوست، طالبِ علم، عالم اور عارف جنھیں ابن عربی اور اُن کی تالیفات و تصنیفات سے آشنائی حاصل تھی اور جنھوں نے ان کے احوال و اقوال کی آگہی پائی خواہ قدیم ہوں یا جدید، خواہ ایشیائی یا یورپی، مسلمان یا عیسائی، شیعہ یا سُنّی، فقیہہ یا صوفی، خواہ مجتہدین کے مقلّد یا غیر مقلّد، متکلّم یا فلسفی، مخالف یا موافق، لعنت ملامت کرنے والے یا مدح و ستائش کرنے والے، سبھی انھیں محنتی طالبِ علم، زبردست عالم، بزرگ صوفی، خدا آگاہ عارف، شیخ کامل، وحدت الوجود کے ماننے والوں کے لیے مربّی اور امام اور اُن کے واسطے اک قابلِ تقلید نمونہ سمجھتے ہیں۔ آخر کار وہ صوفیاءؒ میں شیخ اکبر کے طور پر جانے گئے۔ سبھی نے ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت اور اُن کی معلومات کے دامن کی وُسعت کی بہت تعریف کی ہے اور پھر ان کے بعد تصوّف کے بارے میں اُن کے افکار و عقائد اور قواعد و آداب کو نظری اور عملی دونوں لحاظ سے بہت اثر و نفوذ والے سمجھا ہے۔ پھر یہ حقیقت بھی آشکارا ہو گئی ہے کہ ان کی زندگی میں اور پھر اُن کے مرنے کے بعد ہی چار دانگ عالم میں، لوگوں کے مختلف طبقوں میں اُن کے پیروکاروں اور مدد کنندگان اور اسی طرح مخالفوں اور دشمنوں کی بڑی کثیر تعداد تھی۔ ایسا آدمی تو مشکل ہی سے نظر آتا ہے جس کے دوستوں اور دشمنوں

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کی تعداد، ماہیت اور وسعت کا یہ عالم ہو جو انھیں نصیب تھا اور یہ بات اُن کی تخلیقی اور اختراعی قوت کی عظمت، ان کے اثر و رسوخ کی تیزی، اُن کے خیالات کی اہمیت اور اُن کی گفتار کی تاثیر کی ایک روشن دلیل اور سچی گواہی ہے۔ اس بناء پر یہ بہت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والے عارفوں اور صوفیوں پہ ان کے اثر و نفوذ کو علیحدہ اور خصوصی طور پر زیرِ بحث لایا جائے تاکہ اس موضوع پر خوب کھل کر پوری توجہ کے ساتھ بات کی جا سکے۔ لیکن اس وجہ سے کہ ایسے تمام اقوال، تمام آراء و دلائل اور گواہیوں کو یکجا جمع کرنا، ان سے متاثر ہونے والوں اور ان کے تمام پیروکاروں کا ذکر، اور اسی طرح ان کی طریقت سے متاثر ہونے والے تمام طریقوں اور سلسلوں کا تذکرہ اس مقالے اور اس رسالے میں سما نہیں سکتا چونکہ وہ ایک الگ اور جداگانہ رسالہ کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا اہم ترین کو اہمیت دینے کے اصول کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہم محدود اقوال اور شواہد پہ اکتفا کریں گے۔ وہ یوں کہ پہلے ہم علماء، حکماء، سیرت نگاروں اور مؤرخوں کی شہادتوں کو اس موضوع کے بارے میں نقل کریں گے۔ اس کے بعد ان کے چند شارحین اور مقلدین کے ناموں کا تذکرہ کریں گے جنھوں نے ان کے عرفان کی تشریح و تفسیر اور اشاعت میں حصہ لیا اور جو عرفان و تصوف میں ان کے علوم اور نظریات سے اثر پذیر ہوئے۔ پھر ان سلسلوں، طبقوں اور طریقوں کا ذکر کریں گے جو کسی نہ کسی طرح ان کی طریقت سے رابطہ رکھتے تھے اور ان کے بتلائے ہوئے آداب و قواعد کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے یا اصطلاح میں یوں کہیے کہ اُس کے تحت تاثیر تھے۔

شہادتیں پیچھے جب ہم نے ان کے مداحوں کے اقوال و عقائد کو نقل کیا تو اس ضمن میں ان کی ایسی عبارات بھی نظر سے گزریں جو فی الحقیقت ان کے تاثیرِ کلام اور موضوعِ سخن کے موضوع پر ان بزرگوں کی شہادتیں تھیں۔ اس کے علاوہ ہم نے مناسب یہی سمجھا کہ اس گفتار میں دوسرے بزرگوں کی دیگر عبارات بھی نقل کر دی جائیں جو دوسرے مفکروں اور عارفوں پہ اُن کی اثر و رسوخ کی شاہد ہیں اور فی الحقیقت ان کے بعد ذہنی اور روحانی طور پہ نافذ و رواں ہونے کی واضح شہادتیں ہیں۔ اور یہ ہم

اس لیے کر رہے ہیں تاکہ موضوعِ معلومہ کی صحیح طور پر تائید و توثیق ہو سکے اور مطلب کو ... کرنے کا حق صحیح طور پر ادا ہو سکے۔

... الدین حسین بن الامام ظافر الازدی جو ابن عربی کے ہم عصروں میں سے تھے۔ انھوں نے اپنے دور کے سادات مشائخ ... بارے میں جو رسالہ لکھا، اس میں ابن عربی کی بہت تعریف و توصیف کرنے کے بعد ... شہادت دی ہے کہ علماء، مصنفین اور اربابِ وجد و حال کی ایک بڑی تعداد ... کی مقلد تھی۔[۱]

... عبد اللہ بن اسعد یافعی[۲] نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے کہ بہت سے مریدوں کی تربیت کی جو سب کے سب عارف باللہ ...

... بن عبد اللہ المعروف شیخ الاسلام مخزومی[۳] ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ محی الدین سرزمین شام میں تھے، شام کے تمام ... و فضلاء اُن کے ہاں آتے جاتے تھے۔ اور ان کے مقام کی بزرگی کے معترف تھے۔ ... بلا حیل و حجت اُنھیں محققین کا اُستاد مانتے تھے کہ وہ کوئی تیس سال کے لگ بھگ ... کے درمیان مقیم رہے۔ وہ اُن کی تالیفات کو لکھ لیتے تھے اور پھر اُنھیں نقل ... کرتے۔[۵]

... سر طینی[۶] ابن عربی کے عارفوں کے اکابر مشائخ میں شمار ہونے مختلف النوع کتب لکھنے اور بسیار گو شاعر ہونے پہ ان کی تعریف و توصیف ... کے بعد لکھتے ہیں۔ ان کے احباب اور مقلدین اُن کے بڑے معتقد تھے۔ ان کے ... میں حدِ اعتدال سے تجاوز کر کے مبالغے کی انتہا کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ درجۂ نبوت ... حد تک ان کی مدح و ستائش کرتے، ان سے میل ملاقات رکھنے والے بھی لوگ ... انی حد تک ان کی ستائش کرتے تھے اور ہرگز کسی دوسرے کو ان پر ترجیح نہ دیتے ... اور ہم عصروں میں کسی کو اُن کا ثانی اور ہم پلہ نہ سمجھتے تھے۔[۷]

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

مجد الدین فیروز آبادی جنھیں ہم پیچھے ابن عربی کے دفاع کرنے والوں [illegible]
میں شمار کر آتے ہیں، اُن کے مرتبے، مقام، [illegible]
کے بارے میں لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدین نے مکہ معظمہ میں مجاورت کا شرف [illegible]
یہ مقدس شہر ان دنوں عالمانِ حدیث کا مرکز تھا۔ وہ جس علم کے بارے میں بھی [illegible]
ان کا اشارہ شیخ اکبر ہی کی طرف ہوتا۔ سبھی علماء انھی کی مجلس کی طرف [illegible]
کے مختصر کمالات سے استفادہ کرتے اور ان کی تالیفات کو انھی سے [illegible]

احمد بن محمد مقری[9] کتاب "نفخ الطیب" کے اس مؤلف سے منقول ہے [illegible]
سن ۶۰۸ میں بغداد آئے۔ علم و فضل اور معرفت میں اُن کی [illegible]
اہلِ حقیقت کے طریق کا ان پہ غلبہ تھا۔ ریاضت اور مجاہدت میں ان کا [illegible]
تھا۔ زبان پر صوفیانہ باتیں تھیں۔ شام اور حجاز کے اکثر و بیشتر عالم طبقہ [illegible]
ان کی افضلیت اور جاہ و مقام کی تعریف کرتے تھے۔ ان کے اصحاب او[illegible]
بکثرت تھے[10]

شیخ الاسلام ابو یحییٰ زکریا انصاری[11] ان شیخ الاسلام کی باتوں سے بھی [illegible]
کہ ابن عربی کے بہت معتقد تھے۔ [illegible]
تھے[12]

ابن عربی کے عرفان کے شارحین، مقلدین اور اساتذہ جیسا کہ ہم اشارۃً کہہ [illegible]
ہیں کہ وسیع اسلامی [illegible]
میں اُن کی تالیفات کی نشر و اشاعت اور افکار و خیالات کے پھیلاؤ [illegible]
بعد عارفوں اور مفکروں میں سے متعدد لوگ جو علم و فضل اور عرفان و فلسفہ [illegible]
معروف تھے، اور اپنے دور کے قطبوں میں بھی شمار ہوتے تھے۔ ابن عربی کو [illegible]
کی نگاہ سے دیکھنے لگے، اور بڑے ذوق و شوق اور پوری سعی و کوشش سے ان [illegible]
اصولِ فلسفہ اور حصولِ عرفان پہ غور و خوض کرتے لگے۔ اُن کے افکار و عرفان [illegible]
خود آگاہ ہونے کے لیے اور دوسروں کو آگاہ کرنے کے لیے اُن کے خیالات کی [illegible]

کرنے، تالیفات کی شرحیں لکھنے، اور اُن کی کتب کا درس دینے لگے۔ اب یہاں سے
آگے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے بعد ان کا اصولِ عرفان اور خاص طور پر اصل وحدت الوجود
ہمیشہ ہی بڑے بڑے شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں کا موضوعِ بحث بنا اور مرکزِ
غور و خوض۔ اور اُن کی تالیفات خاص طور پر ان کی کتاب "فصوص الحکم" علمی حلقوں
میں بالعموم اور ہماری سلطنتِ ایران کے علمی و ادبی حلقوں میں بالخصوص عرفان و معرفت
کی سبھی درسی کتابوں میں معتبر ترین قرار پائی اور مدت مدید عرصہ بعید اور مسلسل صدیوں
تک لائق و فائق مفسرین اور ماہر و زبردست اساتذہ نے اس کے درس و تدریس کا
اہتمام جاری رکھا اور اس کی مشکلات کے حل اور اشارات و کنایات کی وضاحت
کرنے پہ فخر محسوس کیا۔ جیسا کہ اشارۃً بتایا جا چکا ہے کہ خوش قسمتی سے یہ افتخار
مسلمانوں میں ملتِ ایرانیہ ہی کو حاصل رہا، کیونکہ ان کے عرفان کے بیشتر شارحین و مفسرین
اساتذہ اسی سرزمین سے اُٹھے، جنھوں نے ان کے جاندار فلسفہ اور سچے عرفان کو اپنے
مذاق، سلیقہ اور فکر و خیال کے مطابق پایا اور اُن کے حکمت و فلسفہ اور عرفان و معرفت
کے شائقین کی ضیافتِ طبع کے لیے اُسے بڑی اثر انگیز و دلفریب عبارات اور دلکش
و دلپذیر اشارات سے نثر و نظم کے سانچے میں ڈھال کر پیش کیا۔ حیرانی کی بات ہے
گمانِ غالب ہے کہ اپنی سیر و سیاحت کے دوران وہ سرزمینِ ایران میں نہ پہنچے[13] اور اپنے
اس تمام ذوق و شوق اور شغف کے باوجود جو انھیں اہل علم و عرفان کی زیارت سے تھا
وہ سرزمینِ ایران کے علماء و عرفاء سے ملاقات نہ کر سکے۔ لیکن ان کے فکر و فلسفہ
اور تصوف و عرفان نے دیگر اسلامی ممالک کی نسبت اسی اسلامی ریاست میں زیادہ
حامی اور حمایتی پائے، کیونکہ اسی سرزمین کے عالموں اور عارفوں نے ان کے علم و حکمت و
ذوق و عرفان پہ باقی تمام بلاد اسلامیہ کی نسبت تحریری اور تقریری طور پر کئی گنا زیادہ
توجہ دی ہے اور یہ کام کسی خاص صدی یا عرصہ تک محدود نہ رہا بلکہ تاریخِ اسلامی
علوم و عرفان کی تاریخ پر نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان کے بعد
ہر دور میں صدیوں تک کسی نہ کسی گروہ نے اس کام کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

حتی کہ موجودہ دور میں بھی ابن عربی کے ذوق وعرفان اور علم وحکمت کے دلدادگان
پیشروؤں کے کام کے تسلسل کو جاری رکھا ہے اور وہ ان کے افکار وعقاید کی اشاعت
کتب کی طباعت، ان کی تشریح وتفسیر اور درس وتدریس میں کوشاں رہتے ہیں
اگر ہم چاہیں کہ ان کے عرفان ونظریہ کے شارحین، ناشرین اور اساتذہ جو فقط اسی
سرزمین ایران سے اُٹھے ہیں معرض تحریر میں لائیں اور وہ بھی اختصار کے ساتھ تو
رسالہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے ایک الگ اور علیحدہ رسالے کی ضرورت
ہے کیونکہ ان کی تعداد بہت ہی بڑی ہے۔ لہٰذا ہم یہاں فقط نمونہ کے طور پر چند
ایرانی اور غیر ایرانی اصحاب کے ذکر پر اکتفا کریں جو ہماری نظر میں مشاہیر میں سب
سے زیادہ اہم، نامور اور فعال تھے۔ اس گروہ کے پیرو کاروں اور پیشروؤں میں سے
چند ایک یہ ہیں:

عبداللہ بدر حبشی واسماعیل سودکین

جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ وہ ان کے قریبی دوستوں اور قلبی لگاؤ رکھنے والے
شاگردوں یا پھر ان کے اپنے الفاظ میں اُس کے رُوحانی فرزندوں میں سے تھے۔ ان
کے افکار وعرفان کی نشر واشاعت کی غرض سے عبداللہ نے "الانباء علی طریق اللہ"
نامی کتاب لکھی اور اس کتاب میں اپنے استاد کو "شیخنا، سیدنا، قدوتنا والامام العالم
الاطہر اور الکبریت الاحمر" جیسے پرشکوہ القاب سے سراہنے کے بعد ان سے طریق الی اللہ
کے سلسلے میں تنبیہات اور ارشادات سننے تھے، انھیں بیان کیا ہے[14]۔ جیسا کہ بیان
پہلے ہو چکا ہے "حلیۃ الابدال" نامی کتاب انہی کی اور محمد بن خالد الصدفی کی فرمائش
پر لکھی گئی۔ اسماعیل نے بھی کتاب "تجلیات" کی شرح اپنے اُستاد کی توضیحات کی
روشنی میں کی جو وضاحتیں اُستاد نے اسماعیل کی اپنی درخواست پہ اُسے دی تھیں
اور یوں اسماعیل نے اُستاد کے افکار کی توثیق وتصدیق کی۔ اسی شرح کے آغاز میں
اُس نے بھی سیدنا، شیخنا اور امامنا جیسے پرشکوہ القابات وخطابات سے اپنے اُستاد گرامی
کی عزت افزائی کی ہے[15]۔ اسی طرح اُس نے اُستاد سے انسان کے انتہائی بلند ترین

...ام اور حال سے سوال کیا اور اُستاد نے ایک مکتوب کے ضمن میں اس کے سوال کا
... ہے اور وہی مکتوب "رسالہ فی سوال اسماعیل بن سودکین" کے عنوان سے طبع
...

اس کے علاوہ ہم پیچھے بھی بیان کر آئے ہیں کہ "ترجمان الاشواق" کی شرح قابل
ستائش کتاب "ذخائر الاعلاق" بھی بدر حبشی کی خواہش وفرمائش پہ صورت پذیر
...ی بات تو یہ ہے کہ یہ کتاب ابن عربی کے عرفانی اور ادبی شاہکاروں میں
... ہے۔

...روہ میں صدرالدین محمد بن اسحٰق قونوی

(سال وفات ۶۷۳) ابن عربی کے سوتیلے بیٹے اور سرزمین مشرق میں
...انی شاگرد رشید اور سربرآوردہ خلیفہ اور نمائندہ تھے۔ اپنے اُستاد کی حمایت
... کوشش کی۔ ان کے تصوّف کی ترویج وتشریح اور ان کی تالیفات کی تدریس و
... بڑی جان ماری اور اس میں شک کی کوئی گنجائش کہ مشرقی سرزمین میں ابن عربی
...ان نے انہی کی ترویج واشاعت کی بدولت فروغ پایا۔
صدر الدین جو خود ایک عارف، خدا آگاہ اور بہت بڑے بزرگ تھے اور جو
...ورالدین طوسی جیسے بے مثال دانشور سے بحث مباحثے کر چکے تھے اور خواجہ نے
...ے علمی اور رُوحانی پایہ کی امکانی حد تک تعریف کی ہے[17]۔
سعد الدین حموئی[18] اور مولانا جلال الدین رُومی[19] جیسے بے مثال عارفوں سے بھی ان
...ل ملاپ رہا۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی[20] جیسے علامۂ زمان فلسفی کو علم وحدیث میں
...ی شاگردی پر فخر تھا[21]۔ لہٰذا وہ ابن عربی کی شاگردی پہ افتخار کرتے اور اپنی کتب
...وں میں انھیں پرشکوہ اور معنی خیز لقب (شیخنا) سے یاد کرتے۔ جیسا کہ ہم اشارہ
...ئے ہیں، اُن کے قلم اور زبان دونوں سے نکلے ہوئے عرفان کا پورا پورا اہتمام کیا،
... علم وفضل اور وسیع تعلیمات کی بدولت اُستاد کے بنیادی فلسفہ اور عرفانی علوم کو
...جان سے قبول کیا اور ان کی کتابوں کی تشریح وتفسیر اور تدریس وتحقیق کا بیڑا اُٹھایا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور بڑی خوبی اور عمدگی سے اُسے نبھایا اور مولانا عبدالرحمٰن جامی جیسے معتبر گواہ کی شہادت
نظریۂ وحدت الوجود کو جو ان کے عرفان کا اصل ستون ہے ، کو مولانا صدرالدین کی تحقیق
اُنھوں نے مختلف النوع کتابیں مثلاً "تاویل سورۃ الفاتحہ" ، "مفتاح
فکوک" ، "شرح والحدیث" اور پھر فارسی زبان میں "تبصرۃ المبتدی" اور
تالیف کیں جو سب کی سب ان کے اُستاد ابنِ عربی کے تصوف و عرفان کی
تحقیق سے متعلق ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اپنی کتاب "نصوص" کا نام
مفاتیح الفصوص" رکھا ۔ اس کتاب کے آخر میں لکھتا ہے کہ "تمام ہوئی کتاب
فصوص کی تمام کلیدوں کی کلید ہے [۲۳]" اپنی کتاب "فکوک" کو بھی اُنھوں نے
کو کھولنے اور اُس کے رموز کو آشکار کرنے والی کتاب کہا ہے کیونکہ اس
لکھتے ہیں ، جب کہ آسان کیا اللہ تعالیٰ نے جس کو بیان کرنے کی التماس
یعنی "فصوص الحکم" کے مستند راز اور اُس کی مہروں کو کھولنے کے
اپنے اُستاد کے حلقۂ عرفان میں خود ایک ماہر اور مسلم الثبوت اُستاد تھے
تالیفات کے علاوہ اسی عرفان کی اشاعت کی غرض سے تعلیم و تدریس کی
بچھائی ، درس و تدریس کا ایک اچھا خاصہ حلقہ قائم کیا اور بڑے ذوق
درس و تدریس میں مشغول ہو گئے ۔ اور ایسے ہونہار شاگردوں کی تربیت کی
جن میں مویدالدین جندی ، فخرالدین عراقی ، عفیف الدین تلمسانی اور سعدالدین
جیسے لوگ شامل ہیں ۔ جیسا کہ ہم ذرا آگے چل کر بیان کریں گے کہ ان کے
خود اپنے دور میں ابنِ عربی کے عرفان کے اہم ستون اور اُن کے شارحین
اور مدرسین میں سربرآوردہ شمار کیے جاتے ہیں ۔

اسی گروہ میں سے ایک فخرالدین ابراہیم ہمدانی المعروف عراقی (سالِ وفات ۶۸۶
۶۸۸) جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں وہ قونوی کے شاگردوں اور ابنِ عربی کے
میں سے تھے ۔ جو خود بھی اُن کے عرفان سے استفادہ کرنے اور دوسروں کی تربیت کرنے
میں لگے رہتے تھے ۔ کتاب "لمعات" جو واقعی "فصوص" کا خلاصہ اور نچوڑ ہے ،

عارف ذات کے رشحات قلم ہیں ۔ مولانا جامی نے "نفحات الانس" میں
شیخ عراقی زیارت سے فارغ ہو کر رُوم چلے گئے جہاں وہ شیخ صدرالدین
خدمتِ اقدس میں پہنچے اُن سے تربیت پائی ۔ وہاں ایک گروہ "فصوص"
تا ۔ عراقی سنتے رہتے اور اسی سُننے کے دوران کتاب "لمعات" لکھی ۔ جب مکمل
شیخ کی خدمت میں پیش کی ۔ شیخ نے اُسے بہت پسند فرمایا اور عراقی کو تحسین و آفرین

عبدالنبی نے "تذکرہ میخانہ" میں لکھا ہے کہ شیخ فخرالدین عراقی رُوم کے دُور دراز
تک گھومے پھرے ، حتیٰ کہ وہ سرتاج اولیاء شیخ صدرالدین قونوی قدس سرہٗ کی
میں پہنچے ۔ ایک جماعت شیخ مذکورہ کی مجلس میں کتاب "فصوص" پر بحث کر رہی
شیخ فخرالدین عراقی تمام بحث سُنتے رہے اور فصوص سے استفادہ کرتے رہے ،
کتاب "نصوص" پہ بحث سُنی اور "فتوحاتِ مکیہ" بھی پڑھی ۔ جن دنوں "فصوص"
تھے اُسی دوران کتاب "لمعات" لکھنی ختم ہوئی تو شیخ کی خدمت میں پیش
شیخ صدرالدین نے اس کتاب کے پورے نسخے کو پڑھا ، بوسہ دیا ، آنکھوں سے لگایا ،
فرمایا :-
"اے فخرالدین عراقی تُو نے مردانِ حق کی باتوں کے رموز و اسرار کو آشکار کر دیا
بات تو یہ ہے کہ "لمعات" واقعی "فصوص الحکم" کا لبِ لباب ہے [۲۶]"
عبدالرحمٰن جامی نے "لمعات" کی شرح لکھی ہے ۔ اس کے مقدمہ میں یوں لکھتے
کہ بعد ازاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت وہ شیخ عالم باعمل ، عارفِ عاشق ،
و عالی نثر لکھنے والا ادیب اور شفاف و تابدار شعر کہنے والا شاعر ، جام کرم
ارباب ہمم کا ساقی یعنی فخرالدین ابراہیم ہمدانی المعروف عراقی ، اُس
محققین اور موحد عارفین کے لیے نمونہ شخصیت یعنی ابوالمعالی صدر الحق
الملۃ والدین محمد قونوی قدس سرہٗ کی صحبت میں پہنچا تو گویا ہمائے سعادت تک
پہنچا ۔ اُس نے "فصوص الحکم" کے حقائق سُنے ، مختصراً انھیں جمع کیا اور حقائق کی چند

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

شعاعوں اور کرنوں پر مشتمل ہونے کے باعث اس کا نام ہی "لمعات" [illegible]
مستطاب میں عراقی نے بڑی عمدہ عبارات اور دلکش اشارات سے [illegible]
باہم پرو دیئے ہیں۔ عربی اور فارسی کے زیبا و ظریف نکات کو ہم [illegible]
علم و عرفان کے آثار آشکار اور ذوق و وجدان کے انوار نمودار ہوتے [illegible]
سوتے ہوؤں کو جگاتی اور جاگتوں کو واقف اسرار ربانی ہے۔ آتش عشق [illegible]
اور عشق کی زنجیروں کو ہلاتی ہے[27]

باوجودیکہ عراقی نے "لمعات" کے مقدمہ میں خود تصریح کی ہے کہ انھوں [illegible]
کتاب مروّجہ زبان میں سوانح[28] کی طرز پہ لکھی ہے لیکن اس کے مشمولات [illegible]
"فصوص الحکم" کے ہیں[29] یعنی اس کی روش یا طرز وہی سوانحی طرز ہے، لیکن [illegible]
مضامین و حقائق "فصوص الحکم" سے ماخوذ ہیں یا جیسا کہ قونوی نے کہا [illegible]
کا لب لباب ہے۔ عراقی اس تالیف سے ابن عربی کے عرفان کے اصول [illegible]
کو بالعموم اور اصل وحدت الوجود کو بالخصوص فارسی نثر و نظم کی شکل میں لے آ[illegible]
فارسی دان حضرات کے استفادہ کے لیے پیش کر دیا۔ کتاب مذکورہ اہل [illegible]
کی توجہ کا اس حد تک مرکز بن گئی ہے کہ استادان فن نے اس کی تدریس کا کام [illegible]
کر دیا اور اس کے دقیق نکتوں کو ظاہر کرنے کے لیے اس کی شرحیں لکھیں [illegible]
ہم دیکھ چکے ہیں، اُن سب میں دقیق نکات کے سمجھانے اور سلجھانے میں سب [illegible]
مشہور ترین بلکہ اہم ترین شرح مولانا عبدالرحمٰن جامی کی "اشعۃ اللمعات" نامی [illegible]
ہے جس میں ابن عربی اور قونوی دونوں کے فرمودات سے استفادہ کیا گیا [illegible]
خود جامی نے لکھا ہے کہ عبارات کی تصحیح اور اشارات کی تشریح کے لیے [illegible]
نے مشائخ طریقت و اکابر حقیقت بالخصوص شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور [illegible]
شاگرد صدر الحق والدین محمد قونوی اور اُن کے مقلدین کے کلام سے چند [illegible]

اِسی گروہ میں سلیمان بن علی المعروف عفیف الدین تلمسانی (۶۹۰ - ۶۱۰) بھی [illegible]
جیسا کہ ہم اشارہ کر آئے ہیں، وہ بھی قونوی کے حلقۂ درس کے شاگردوں میں [illegible]

جن سے اُنھوں نے ابن عربی کا عرفان پڑھا و سیکھا، اور پھر خود خدا آگاہ عارف،
حتیٰ کہ بقول ابن سبعین[32] اپنے اُستاد قونوی سے بھی ماہر تر نکلے[33]

جب اُن کی باری آئی تو تلمسانی نے بھی عرفان ابن عربی کی ترویج و اشاعت پر
پوری توجہ مبذول کی، اور اُن کی مشہور کتاب "فصوص الحکم" کی شرح بھی لکھی[34]۔ انھوں
نے خواجہ عبداللہ انصاری کی کتاب "منازل السائرین" کی شرح بھی لکھی[35] جو مولانا
جامی کے قول کے مطابق بڑی اچھی شرح ہے۔ ان کی اکثر و بیشتر باتیں علم و عرفان کے
قواعد پر مبنی اور ذوق و وجدان کی خصوصیات کے منبع سے پھوٹی ہیں۔ اُنھوں نے
اشعار بھی کہے اور ایک شعری دیوان بطور یادگار چھوڑا ہے جو مشہور عارف شاعر
عبدالرحمٰن جامی کی جانچ پڑتال کے مطابق نہایت شیریں و لطیف کلام ہے[36]۔

اِسی گروہ میں سے ایک مؤید الدین بن محمد[37] جندی ہیں جو کہیں سن ... ء کے لگ بھگ
فوت ہوئے۔ وہ بھی صدر الدین کے شاگردوں میں سے تھے اور اپنے اُستاد کی طرح
ابن عربی کے شارحین و مقلدین میں سے تھے۔ اُنھوں نے ابن عربی کے اصول عرفان
کو قبول کیا اور پھر زبانی اور تحریری طور پر اس کا پرچار کرنے لگے اور ابن عربی
کی بعض کتابوں مثلاً "مواقع النجوم" اور "فصوص الحکم" کی شرحیں بھی لکھیں۔

مولانا عبدالرحمٰن جامی اسے سب سے پہلی شرح اور "فصوص الحکم" کی سب شرحوں
کا ماخذ تصور کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس شرح میں ایسی تحقیقات سے کام لیا گیا
ہے جو باقی تمام کتابوں میں موجود نہیں ہیں[38]۔ جندی نے نظریاتی اور عملی عرفان کے
سلسلہ میں ابن عربی کے اصول عرفان کے بالمقابل "تحفۃ الروح"[39] اور "تحفۃ الفتوح"
کے عنوان سے فارسی میں کتابیں لکھی ہیں اور پھر ان کے دیباچہ میں ابن عربی کے
روحانی مقام کی امکانی حد تک تعریف و توصیف کی ہے اور ان کے نام سے
پہلے یہ پُرشکوہ القابات استعمال کرتے ہیں۔ "مقامات ختمیت کے ورثہ کا کامل ترین،
محضر مجمع کمالات"، "ولایت محمدی میں خاتم الاولیا، قابل صد ستائش مراتب اور مناصب کا
حامل، ارباب تحقیق کا پیشوا، اصحاب طریق کا امام، کاملوں کا پیر و مرشد، اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کامل ترینوں کا وارث یعنی محی الدین، صدر الاسلام والمسلمین یعنی ابو عبد اللہ محمد بن علی بن محمد العربی الحاتمی الطائی۔

اسی گروہ میں ایک سعید الدین فرغانی[40] ہیں (تاریخ وفات ۷۰۰ کے لگ بھگ)۔ سرزمین ماوراءالنہر کے شہر فرغانہ کے رہنے والے تھے اور اپنے زمانے کے نامور اور بزرگ ترین صوفیوں اور عارفوں اور ابن عربی کے مقلدین اور مفسرین میں سے تھے۔ انھوں نے صدر الدین قونوی سے درس لیا اور ابن عربی کے اصول عرفان کی تشریح میں بہت بلند مقام پایا اور ابن فارض[41] کی کتاب "تائیہ" کی دو زبانوں یعنی فارسی اور عربی میں علی الترتیب "مشارق الدراری الزہر فی کشف حقائق نظم الدار"[42] اور "منتہی المدارک" کے ناموں سے شرح لکھی ہے۔ جامی اپنی کتاب "نفحات الانس" میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ارباب عرفان کے کاملین اور اصحاب ذوق و وجدان کے اکابرین میں سے تھے۔ مسائل علم حقیقت کو جس ربط و ضبط اور خوبی سے انھوں نے "شرح قصیدہ تائیہ" کے دیباچہ میں بیان کیا ہے کسی اور نے نہیں کیا۔ پہلے انھوں نے فارسی عبارت پر اس کی تشریح کی اور اسے اپنے مرشد شیخ صدر الدین قونوی کی خدمت میں پیش کیا۔ شیخ نے بہت تحسین و آفرین کہی اور اس سلسلے میں کچھ لکھا بھی جسے شیخ سعید الدین نے تبرک اور تیمن کے طور پر ہو بہو اسی طرح اپنی فارسی شرح کے دیباچے میں درج کر دیا، اور پھر دوبارہ اس کے فائدے کی توسیع و تکمیل کی غرض سے اسے عربی عبارت میں ڈھالا اور اسے مزید مفید بنا دیا۔[43]

اسی گروہ میں ایک کمال الدین عبد الرزاق کاشانی ہیں (سال وفات ۷۳۶ھ)۔ وہ شیخ نور الدین عبد الصمد نطنزی[46] کے مرید تھے۔ وہ ظاہری اور باطنی علوم میں ایک بلند مقام تک پہنچے۔ ابن عربی کے عرفان کے اظہار و بیان میں ایک مسلمہ ماہر تھے۔ انھوں نے دو زبانوں یعنی عربی و فارسی میں تصنیف و تالیف کی ہے۔ شاگردوں کی تربیت پر بھی توجہ دی ہے۔ ان کی عربی تالیفات میں "تاویلات القرآن"، "شرح منازل السائرین"، "اصطلاحات صوفیا" اور "شرح فصوص الحکم" شامل ہیں۔[47] ان کی

شرح دیگر تمام شرحوں میں بڑی معتبر اور اہم سمجھی جاتی ہے اور اس کتاب کے شارحین اور اساتذہ نے ہمیشہ اس کی طرف رجوع کیا ہے۔

ان کی فارسی تالیفات میں کتاب "تحفۃ الاخوان فی خصائص الفتیان" مشہور ہے (اصل میں عربی زبان میں تھی)[48] جیسا کہ پہلے بھی ذکر آ چکا ہے کہ کاشانی نے ابن عربی کے وحدت الوجود کے دفاع کے سلسلہ میں علاؤ الدولہ سمنانی سے خط و کتابت بھی کی اور بڑے شد و مد سے اس کا دفاع کیا ہے۔

اسی گروہ میں سے ایک داؤد بن محمود بن محمد رومی قیصری ساوی تھے۔ جو سال ۷۵۱ھ میں فوت ہوئے۔ وہ قونیہ کے ایک نواحی شہر قرمان کے رہنے والے تھے۔ جوانی میں مصر گئے، وہاں مدت تک قیام پذیر رہے اور حصول علم میں مشغول رہے۔ تصوف میں عبد الرزاق کاشانی کے مرید اور انہی کے شاگرد بھی تھے۔ کتاب "فصوص الحکم" انہی سے پڑھی اور پھر اپنے استاد کی طرح ابن فارض کے قصیدہ "تائیہ" کی شرح لکھی۔[50] انھوں نے ابن عربی کے "فصوص الحکم" کی شرح بھی لکھی ہے اور اس شرح پر مقدمہ بھی خود ہی لکھا ہے جس میں ابن عربی کے تصوف اور عرفان نظم اور نثر کی صورت میں بڑے خوبصورت اور واضح پیرائے میں بیان کیا ہے۔ دوسری شرحوں کی نسبت "فصوص الحکم" کی یہ شرح عرفان ابن عربی کے طالبوں کی توجہ کا زیادہ مرکز رہی اس لیے کہ انھوں نے اس کے اسرار و رموز اور پیچیدگیوں کے حل کرنے میں زیادہ دقت اور ہمت سے کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے خود بھی دعویٰ کیا ہے کہ یہ شرح اپنی شرحوں مثلاً جندی و کاشانی وغیرہم کی نسبت زیادہ معتبر ہے؛ لہٰذا ان شرحوں کی منقولات کے علاوہ اس میں کئی نئے نکات بھی شامل ہیں۔

اسی گروہ میں سید حیدر آملی بھی ہیں (۷۸۷ — ۲۰ یا ۷۱۹) ہم نے انھیں ابن عربی کے نقادوں کے زمرے میں بھی شامل کیا تھا کیونکہ ولایت کے سلسلہ میں انھوں نے ابن عربی پر کڑی تنقید کی تھی، لیکن اس کے باوجود بھی حق بات تو یہ ہے کہ وہ ابن عربی کے پیروکاروں، ان کی تالیفات کے مفسروں اور ان کے افکار کو ترویج

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

دینے والوں میں سے ہیں۔ ان کے عرفانی اشارات کو حتی الامکان بہترین اشارات
سمجھتے ہیں اور "شیخ الکامل الکاملین الشیخ الاعظم، رُوحانی معنوی لحاظ سے بلند مقام
حامل" جیسے القابات و عنوانات سے ان کی تعریف و تجلیل کرتے ہیں۔ ان
عقائد کو بھی اکثر و بیشتر قبول کرتے ہیں اور گاہے ماہے ان کے اشارات کو
قرار دیتا ہے۔ ابن عربی کے افکار کی ترویج و اشاعت کے کتب و رسائل
مثلاً کتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" اور رسالہ "نقد النقود فی معرفۃ الوجود"
ان کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح بھی "نص النصوص" کے نام سے لکھی ہے۔

اسی گروہ میں شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی بھی ہے جس نے سن ۸۰۹ میں وفات پائی
ان کا سلسلہ طریقت بھی ابن عربی ہی پہ ختم ہوتا ہے۔ وُہ ان کے نظریہ وحدت الوجود
کے معتقد اور پیروکار بھی تھے۔[۵۱]

اس گروہ میں سے شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی ہیں جنھوں نے سال ۸۳۴ میں وفات
باوجودیکہ وہ خود تصوف میں ایک بہت بڑے ولی اللہ اور صاحب طریقت
بھی ابن عربی کے پیروکار، ان کے افکار کے پرچارک اور ان کی کتابوں کے شارح
تھے۔ اپنی کتب و رسالات میں ان کا بڑی تعظیم و تکریم سے نام لیا۔ انھیں قطب
امام الموحدین اور محی الملت والدین تک کہا؛ نیز آن کے علوم عرفانی کی تشریح
کی۔ ایک شرح ان کی کتاب "فصوص الحکم" پر لکھی اور ایک شرح اس کتاب کے
پہ لکھی۔[۵۲] اس آخری شرح میں کتاب "فصوص الحکم" اور اُس کے مصنف دونوں سے
عقیدت اور ارادت کو درج ذیل اشعار کی صورت میں اظہار کیا ہے،

فصوص الحکم کے الفاظ و کلمات ہمارے دل میں یُوں پیوست ہو گئے جیسے
اپنے مقام پر پیوست ہو جاتا ہے۔ یہ کلمات اُس تک رسُولِ خدا صلی اللہ علیہ
کی طرف سے پہنچے اور پھر اُس کی رُوح پُرفتوح سے ہم تک۔[۵۳]

اسی گروہ میں سے ایک صائن الدین علی بن محمد ترکہ اصفہانی تھے جن کا سن ۸۳۵
میں انتقال ہوا۔ ایران کا یہ عالم و عارف بزرگ خود ایک قابل مؤلف اور عرفان کے

دست معلم ہوتے ہوئے بھی ابن عربی کے عرفان کا مبلغ، مفسر اور عرفان وحدت الوجود
ور دست اُستاد تھا۔ "فصوص الحکم" کی شرح پہ ایک کتاب لکھی۔[۵۴] اپنی کتاب "تمہید القواعد"
ں ابن عربی کے عرفان کے اصول و قواعد کے ساتھ خاص طور پہ نظریۂ وحدت الوجود
اصل و قاعدہ پہ بحث کی ہے، اس نظریہ کی ایک ٹھوس اور معتبر کتاب ہے جو
ال ہا سال تک ہماری مملکت ایران میں درسی کتب میں شامل رہی اور نظیر سید رضی
یسے صاحب نظر اور ملا ریحانی، آقا محمد رضا قمشہ ای اور آقا میرزا ہاشم گیلانی[۵۵] جیسے
ور عارفوں نے اس کی تدریس و تعلیم کا اہتمام کیا اور یوں انھوں نے بھی ابن عربی کے
ار و عرفان کی نشر و اشاعت کی۔

ابن ترکہ نے ابن عربی کے اشعار میں سے دس شعروں کی شرح پہ ایک رسالہ تالیف
ا جس میں ابن عربی کے اصول عرفان پہ بحث کی ہے؛ نیز عراقی کی کتاب "لمعات" کی
رح پہ "ضوء اللمعات" کے نام سے ایک رسالہ لکھا جس میں ابن عربی کے اصول عرفان
ے استفادہ کرتے ہوئے "لمعات" کے اشعار کی تشریح کی ہے۔[۵۶]

اسی گروہ میں مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامی (۸۹۸-۸۱۲) بھی ہیں جو خود بھی
بردست شاعروں، ماہر ادیبوں اور جامع عالموں، چوٹی کے صوفیوں اور وحدت الوجود
ے پُرشور و شوق عارفوں میں سے تھے۔[۵۷] وہ ابن عربی کے دلدادہ پیروکاروں میں سے
یں جنھوں نے بڑی محنت اور دقت سے ان کی تالیفات کا مطالعہ کیا اور پھر اُن کے
کار و خیالات کی ترویج و اشاعت کے لیے نظم و نثر کی صورت میں اسلامی معاشرے میں
العموم اور فارسی زبان والے مسلمانوں کے لیے بالخصوص توجہ دی اور یوں انھوں نے
سلامی فرہنگ کی بالعموم اور فارسی زبان کی بالخصوص اک بہت بڑی خدمت انجام دی
ہے۔ اگرچہ "تذکرہ میخانہ" کے مصنف نے ان کے بارے میں یُوں لکھا ہے:-

اہل فہم و دانش انھیں (یعنی جامی کو) ابن عربی کا جوڑ یا جواب سمجھتے ہیں، بلکہ ماوراء النہر
کے علماء، تو ان کو ابن عربی سے بہتر خیال کرتے ہیں۔[۵۸] وہ خود ابن عربی کو کامل ترین شیخ،
وحدت الوجودیوں کے لیے ایک کامل نمونہ، موجودات میں جلوۂ حق دیکھنے والے ارباب

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے لیے اسوۂ حسنہ، عارفوں کا امام، موحدوں کا قطب[90] محققین کا امام، دقیقہ رس اصحاب کے لیے ایک ماہر عالم، احکام الٰہی کا مظہر اور لامتناہی اسرار و رموز کا انکشاف کرنے والا اور دین و ملت کا احیا کرنے والا کہہ کر ان کا نام لیتے ہیں[91] - اور یوں اپنے طریق سے عرفان و معرفت میں ان کے بلند مقام اور عرفان وحدت الوجود میں ان کی سروری و پیشوائی کا کھلے بندوں اعتراف کرتے ہیں - اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ جامی ابن عربی کے عرفانی حلقۂ شاگردوں میں سے ہیں، جس نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور ان کے نظریہ وحدت الوجود کے عرفان کے اصول و قواعد اور افکار سے کامل آگہی پائی - مدتوں تک "فصوص الحکم" اور "فتوحات مکیہ" کے درس و تدریس میں مشغول رہے[92] - ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور ایک اور شرح اس کی تالیف "نقش الفصوص" کی لکھی جس کا نام "نقد النصوص" ہے۔ "نقد الفصوص" جامی کی پہلی عرفانی تالیف ہے اور "شرح الفصوص" آخری عرفانی کتاب ہے؛ اور یہ دونوں کتابیں "فصوص الحکم" کے اسرار و رموز کی توضیح و تشریح کے سلسلے میں ہیں جو ابن عربی کی تالیفات و تصنیفات کی خاتم ہے - ان شرحوں کے علاوہ بھی جامی کی کئی دوسری کتابیں مثلاً "لوائح"، "لوامع"، "اشعۃ اللمعات" اور "الدرۃ الفاخرہ" حیطۂ تحریر میں لائے جو سب کی سب ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے اسرار و رموز کی حامل ہیں۔ عرفان ابن عربی کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں جامی کی ان تمام تالیفات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صدر الدین قونوی کے بعد جو اس سلسلہ میں پیشرو کی حیثیت رکھتے ہیں، جامی ہی کو اسلامی ایشیا میں خصوصاً ابن عربی کا ماہر ترین و کامیاب ترین ناشر و شارح سمجھا جائے۔

حیرانی کی بات ہے کہ ابن عربی کے عرفان و تالیفات بالخصوص "فصوص الحکم" پر اتنا کام کرنے اور ان سے اتنی عقیدت و ارادت و اعتماد رکھنے کے باوجود بھی جامی نے ایک حاشیہ میں دی ہوئی رباعی کہی ہے۔ جس کا مطلب یوں ہے:

"اے برگزیدۂ مخلوقات (انسان)! توحید حق کو محض باتوں سے پانا ناممکن

ہے۔ جا اپنے وجود کی نفی کر تو وہ راز جو "فصوص الحکم" اور "لمعات" میں نہیں ملتا تو اپنے اندر ہی سے پالے گا[93]۔"

اسی گروہ میں عزیز الدین نسفی بھی ہیں جو وحدت الوجودی عارف تھے۔ انہیں ابن عربی کی اصطلاحات پر مکمل عبور تھا۔ انسان کامل کی اصطلاح انھوں نے ابن عربی ہی سے لی اور اسے خود استعمال بھی کیا۔ اپنے رسالوں کے ایک مجموعہ میں جس کا نام بھی انھوں نے "الانسان الکامل" رکھا، وہ انسان کامل کے اوصاف حمیدہ پر بحث کرتے ہیں۔

اسی گروہ میں عبدالکریم جیلی (۷۶۷ - ۸۱۱) جو کتاب "انسان الکامل" (عربی) کے مؤلف ہیں۔ مذکورہ بالا کتاب میں وہ ابن عربی کی عبارات کو احیائے دین کرنے والے امام[94] کی عبارات کہہ کر ان کی عزت افزائی کرتے ہیں۔ ان کے افکار و عقائد کو نقل کر کے ان کی شرح بھی کرتا ہے۔ ان کے نظریہ وحدت الوجود اور اس کی شاخوں کی تائید و تصدیق بھی کرتے ہیں[95]۔ انھوں نے "فتوحات مکیہ" کے پانچ سو انسٹھویں (۵۵۹ ویں)[96] باب کی جسے وہ "فتوحات" کا نچوڑ سمجھتے ہیں، شرح بھی لکھی ہے اور اس کا نام "شرح مشکلات الفتوحات مکیہ" رکھا[97]۔ حاصل کلام یہ کہ یہ عارف اور صوفی بھی ابن عربی کے پیروکاروں اور مفسروں میں سے تھا۔ علامہ اقبال لاہوری معتقد ہیں کہ ان (عبدالکریم جیلی) پر ابن عربی کی گہری چھاپ ہے[98]۔ ادھر زبردست محقق اور ابن عربی کے ہموطنوں میں عربی کا ابن عربی شناس منتر پلیسیو پالسی[99] بھی لکھتا ہے کہ انسان کامل کے بارے میں ابن عربی کے مذہب سے عبدالکریم جیلی بلاواسطہ متاثر ہیں اور ان کے واسطے سے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں برصغیر ہند و پاکستان اور انڈونیشیا میں پھیلنے والا تصوف متاثر ہے[100]۔

اسی گروہ میں حسین بن معین الدین میبدی (سال وفات ۹۰۸) بھی ہیں جو متعدد کتب کے مؤلف ہیں[101] جن میں ایک کتاب کا نام "فواتح" "شرح دیوان حضرت امیر علیہ السلام" ہے جس میں انھوں نے صوفیا کے عقیدوں کی تشریح کی ہے اور ضمناً ابن عربی کے مناقب پر بھی توجہ دی ہے۔ ان کے دشمنوں کے مدِمقابل آکر اس کا دفاع کیا ہے اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اپنے عقائد کی تصدیق و توثیق کے لیے "فصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیہ" سے بہت سے شواہد بھی پیش کیے ہیں۔

اسی گروہ میں محمد زین الدین علی بن ابراہیم احسائی المعروف ابن ابی الجمہور ہیں، جو سن ۸۷۸ کے بعد فوت ہوئے۔ وہ ایک شیعہ عالم تھے اور حدیث میں کتاب "عوالی اللئالی" اور عرفان میں "کتاب مجلی" کے مؤلف تھے[73]۔ مؤخر الذکر کتاب میں انھوں نے ابن عربی کو شیخ الاعظم کے عنوان سے یاد کیا ہے[74] اور ان کی "فصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیہ" سے بہت سے اقوال اور عبارات نقل کی ہیں اور یوں اُن کے افکار کو نشر کیا ہے جو اکثر و بیشتر قبول بھی ہوا ہے[75]۔

اسی گروہ میں ایک آقا محمد رضا قمشہ ای ہیں جو اسلامی ایران میں ابن عربی کے عرفان کے آخری پیرو کاروں اور مفسروں، ناشروں اور استادوں میں تھے۔ انھیں ہم ابن عربی کے مشہور مقلدین اور شارحین مثلاً کاشانی یا قونوی کی صف میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان کی پیدائش قمشہ میں سن ۱۲۴۱ میں ہوئی۔ [illegible] شہر میں اور پھر اصفہان میں پڑھتے رہے۔ فلسفہ ملا صدرا اور میرزا حسن [illegible] علی نوری[76] کے صاحب بصیرت اور نکتہ سنج مفسر ملا محمد جعفر لاہیجی[77] سے سیکھا۔ اور عرفان میں سید رضی لاریجانی سے اکتساب فیض کیا[78]۔ ان استادوں کی شخصیتوں کی برکت اور اپنی ہوشمندی، صفائی قلب اور محنت شاقہ سے حکمت و عرفان کے فن میں ایک بلند مقام اور اعلیٰ پایہ تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے اور پھر فن حکمت میں خود ایک لائق فائق اور ماہر و بلند پایہ استاد بن کر اُبھرے اور مسلسل سالہا سال تک اصفہان کے علمی حلقوں میں درس و تدریس میں مشغول رہے۔ عمر کے آخری حصے میں تہران چلے آئے اور میرزا شفیع صدر اعظم کے مدرسہ میں جو مدرسۂ صدر کے نام سے مشہور تھا، علم کی روشنی پھیلانے لگے۔ چونکہ وہ اپنے دور کے مروّجہ علوم و فنون میں ماہر تھے، لہٰذا اُن کا درس دینے لگے، لیکن علم فن اور خصوصاً ابن عربی کے عرفان و وحدت الوجود میں وہ متخصص و متبحر تھے، اس لیے ابن عربی کی کتب کے پڑھانے اور اُن کی تشریح و تفسیر کرنے میں

کامل دسترس رکھتے تھے۔ چونکہ وہ ایک لائق، ماہر، محنتی اور زندہ دل اُستاد تھے، اس لیے اصفہان میں بھی اور تہران میں بھی طالبان فلسفہ اور دلدادگان عرفان کا خاصہ جمگھٹا ان کے گرد اکٹھا ہو گیا اور ان کے محضر کمالات سے اکتساب فیض کیا اور پھر آگے چل کر یہی لوگ فلسفہ و عرفان میں اپنے دور کے سربرآوردہ سکالر شمار ہونے لگے اور درس و تدریس اور تالیف و تصنیف میں مشغول ہو گئے اور یوں اپنے دور میں حکمت و عرفان کی شمع کو فروزاں رکھا[79]۔ ان میں سب سے نامور میرزا ہاشم اشکوری ہیں جنھوں نے سن ۱۳۳۲ میں وفات پائی۔ وہ اپنے اُستاد کے نقشِ قدم پر چلنے والے مقلد تھے۔ انھیں بھی اسلامی ایران میں ابن عربی کے مفسروں اور مبلغوں میں شمار کیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ تہران میں "فصوص الحکم"، "مصباح"[80] اور "تمہید"[81] کا درس دیتے تھے۔ انھوں نے ان کتابوں اور قونوی کی کتاب "نفوص" پر حواشی لکھے ہیں۔ قمشہ ای نے فلسفہ اور عرفان کے مختلف شعبوں میں درس و تدریس کے کام کے علاوہ تصنیف و تالیف بھی کی ہے اور کبھی کبھار اشعار بھی کہے ہیں۔

ان کی تصنیفات و تالیفات کی تعداد بہت ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل ابن عربی کے عرفان کے شعبہ میں ایک رسالہ "ذیل فص شیثی فصوص الحکم در مبحث ولایت"[82] ہے جو مصنف کی گہری سوچ، اُس کے زورِ بیان اور متانت کلام کا ایک زبردست اور جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ وحدت وجود پہ ایک اور رسالہ بھی ہے جس کا نام "رسالہ فی وحدت الوجود بل الموجود"[83] ہے جو "شرح فصوص قیصری" کے پہلے نگینہ سے متعلق ہے اور اس میں وجود کی وحدتِ شخصی پر بحث ہے اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس ذمہ داری میں بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ "فصوص الحکم" کے فص (نگینہ) آدمی، فص نوحی، فص محمدی کے علاوہ ابن ترکہ کی "قواعد الوجود" کی تمہید اور مفتاح قونوی پر بھی حواشی لکھے ہیں اور ایک رسالہ "موضوع الخلافۃ الکبریٰ" کے نام سے حیطۂ تحریر میں لائے ہیں۔ اپنی تمام تالیفات میں انھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کی اصل اور اُن کے عرفان کے تمام اصول کو تسلیم کیا ہے اور اُن کی توضیح و تفسیر کی ہے۔ ہم نے اشارہ کیا تھا کہ انھوں

قرار دینا اور ایسے نادرۂ دوران کو پیروکار کہنا قارئین کو سخت ناگوار گزرے گا اور بحث کی
نوعیت بگڑ جائے گی۔ اس لیے ہم نے بحث کے عنوان کو بدل دیا اور بجائے اس کے کہ
مولانا کو اُس کے تابعین و مقلدین کے زمرے میں شمار کیا جائے ہم نے دونوں کے باہمی
مشترکہ ذہنی و فکری ارتباط کو موضوع بنا لیا کہ عرفان و علوم اسلامی کو بار آور اور
ثمرور بنانے والے ان دو حضرات میں ملاقات ہوئی اور اُن کے درمیان باہمی
فکری رابطہ اور مشترک عقائد موجود تھے۔ ان کی ملاقات کے بارے میں ہمارے پاس
کئی ایک مختلف قسم کی روایات موجود ہیں جو موجودہ سیاق و سباق میں درست دکھائی
دیتی ہیں۔

ایک روایت کی بناء پر جب مولانا اپنے والد بزرگوار بہاؤ ولد[89] کے ساتھ شام میں آئے تو
ابن عربی کی زیارت کی۔ لوٹتے وقت مولانا اپنے والد کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے
دیکھ کر ابن عربی نے کہا سبحان اللہ! سمندر ایک ندی کے پیچھے جا رہا ہے[90] اور ایک
روایت ہے احمد افلاکی[91] نے "مناقب العارفین" میں نقل کیا ہے کہ جب مولانا دمشق پہنچے
تو شہر کے عالموں اور دیگر مشاہیر دوراں نے اُن کا استقبال کیا اور اُنھیں مدرسہ مقدسیہ
میں لے آئے۔ ان کی بہت خاطر مدارات کی اور وہ بڑے انہماک سے دینی علوم کے
حصول میں مشغول ہو گئے۔ بعض کہتے ہیں وہ کوئی سات سال تک دمشق میں مقیم رہے اور
بعض کے مطابق چار سال تک[92]۔

مرحوم و مغفور اُستاد بدیع الزمان فروزانفر نے جو موجودہ دور کے سب سے
بڑے متخصص مولانا رُوم تھے، اپنی تحقیق کے مطابق اپنے رسالہ میں جو مولانا کے حالات
پر مشتمل ہے افلاکی کی روایت نقل کی ہے کہ یہ امر مسلّمہ ہے کہ مولانا نے کتاب ہدایہ
اس شہر میں پڑھی اور محی الدین اکبر کی ملاقات کا موقع بھی ملا[93]۔ کمال الدین حسین خوارزمی
نے بھی اپنی شرح مثنوی الموسوم "جواہر الاسرار" میں بھی اس روایت کا ذکر کیا ہے۔

دیگر مواقع پر جب مولانا رُوم ممالک دمشق میں تھے تو کچھ عرصہ عارفوں کے "سرتاج"
حال و قال کے کامل اور محقق موحد شیخ محی الدین ابن عربی اور شیخ المشائخ سعد الدین الحموی

نے اشعار بھی کہے ہیں۔ وہ ایک پاک دل، صاحب ذوق اور زندہ دل عارف تھے۔ ان
کا تخلص صہبا تھا بسبب عراقی کے پیرو تھے ان کے اشعار بڑے اعلیٰ اور معرفت کے اسرار و رموز کے حامل ہیں۔
اُن میں سے چند اشعار یہ ہیں، جن کا اُردو ترجمہ یہ ہے[85]:

آج تم کبھی ہماری طرف تیز نگاہوں سے دیکھتے ہو اور لگا ہے اپنے خنجر خونریز
کو دیکھتے ہو۔

تم اپنی دلکش و دلفریب زُلفوں کو کبھی چہرے اور کبھی کندھوں پہ ڈال کر اُن سے
کتنے ہی فتنے برپا کر رہے ہو۔

جوئے شیر کو شیریں اور فرہاد پہ چھوڑ دے، تُو تو خون کی ندی پرویز کی آنکھوں سے بہا رہا ہے
یہ ہمارے خون سے پُر شدہ پیالہ ہے ذرا انداز سے پینا۔ یہ شراب کا جام نہیں جسے تم بھر رہے ہو[86]۔

باوجودیکہ یہاں اور بھی کہنے کی کئی باتیں ہیں مگر افسوس کہ مزید کہنے کی گنجائش
نہیں لہٰذا مناسب یہی ہے کہ ہم اپنی بات کو استاد بدیع الزمان فروزانفر[87] کے
اس مقولہ پر ختم کر دیں۔ اُستاد گرامی قدر لکھتے ہیں کہ وحدت الوجود میں محی الدین کا
ایک خاص طریقہ و نظریہ ہے جس کی وجہ سے عام فقیہوں اور بعض صوفیوں مثلاً علاؤالدولہ
سمنانی وغیرہم نے اُس کے مذہب پر طعن و تشنیع کی ہے، لیکن اس آخری صدی کے
بیشتر عارفوں اور فلسفیوں نے ان کے عقیدہ سے استفادہ کیا ہے اور محی الدین اکبر
کی کتابیں اور رائیں اصلی تصوّف اسلامی پہ مبنی ہیں جو آٹھویں صدی سے لے کر دور حاضر
تک رائج رہا[88]۔

مولانا جلال الدین مولوی (۶۰۴-۶۷۲) اور ابن عربی میں رابطہ

چونکہ مولانا خود ابن عربی کی طرح
عالم اسلام کے ایک دانا ترین اور معروف ترین عارف، نادرۂ روزگار، نابغۂ دوران
اور اسلامی عرفان کے صحیح اور سچے نمائندے بلکہ دُنیائے علوم میں چوٹی کے بزرگ اور
نسل انسانی کا ایک اعجوبہ تھے، لہٰذا ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ مولانا کو ابن عربی کے
مقلدوں اور پیروکاروں میں شمار کریں۔ کیونکہ ہم جانتے تھے کہ ایسے عجوبۂ روزگار کو تابع

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اور سالکانِ راہ کے نمونہ اور مشائخ کے نگینہ عثمان ابردمی[۹۵] پکے موحد، کامل عارف اور دریائے خدامست اوحدالدین کرمانی[۹۶]، اور محدثوں اور مشائخ کے سربراہ شیخ صدرالدین قونوی سے صحبتیں ہوئیں اور باہم ایک دوسرے سے حقائق و رموزِ معرفت پہ باتیں ہوتی رہیں جن کی شرح دراز ہے۔ (ان سب کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو[۹۷]) استاد بدیع الزمان فروزانفر اپنے اسی مذکورہ بالا رسالہ میں مذکورہ عبارت کو نقل کرنے کے بعد اظہارِ خیال فرماتے ہیں کہ بات حقیقت کے نزدیک ہے کیونکہ مولانا جیسے مردانِ خدا آگاہ کے متجسس اور متلاشی انسان سے یہ بات بعید از قیاس لگتی ہے کہ وہ اتنی مدت دمشق میں رہ کر بھی اس شہرہ آفاق شخصیت یعنی محی الدین اکبر سے نہ ملے ہوں[۹۸]۔

خلاصہ کلام وہی جیسا کہ اشارتاً کہہ دیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا روایات اور استاد بدیع الزمان فروزانفر کے اظہارِ خیال سے اور دیگر شواہد اور سیاق و سباق کی روشنی میں یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ مولانا کو حلب کے سفر کا اتفاق سن ۶۳۰ میں ہوا۔ اس شہر میں تھوڑے بہت قیام کے بعد وہ دمشق آن پہنچے جہاں سات یا چار سال تک قیام پذیر رہے اور اس شہر کے مدرسہ مقدسیہ میں تحصیل علم میں مشغول رہے[۱۰۰] اور جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن عربی بھی سن ۶۲۰ سے اپنے سال وفات یعنی ۶۳۸ تک دمشق ہی میں تھے۔ اُس نے اپنی زندگی کا باقی ماندہ عرصہ اسی شہر میں ریاضت، مجاہدت، تالیف و تصنیف، درس و تدریس اور اولیاء اللہ سے میل جول اور ملاقاتوں میں گزارا۔ اُن کے علم و عرفان اور ان کے تقدس و تقرب کا چرچا ہر زبان پر تھا۔ سبھی لوگ انھیں جانتے پہچانتے اور مانتے تھے اور علوم و فنون یا خیر و برکت کے حصول کے لیے ان کے محضرِ کمالات میں کشاں کشاں چلے آتے تھے اور اُن کے علمی و روحانی مراتب سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ اس لیے یہ بات بہت بعید از قیاس بلکہ اغلب معلوم ہوتی ہے کہ مولانا جیسا رازِ حقیقت کا متجسس اور متلاشی انسان جو ان سالوں میں اس شہر میں ہو، ابن عربی سے نہ ملا ہو اور ان کے علم و فضل کے ذخیرے اور بلند روحانی مقام سے استفادہ نہ کیا ہو۔ ان ملاقاتوں کو چھوڑ کر جو مولانا کے ابن عربی سے

براہِ راست رابطہ کی حاکی ہیں، مولانا نے بلاشک و شبہ صدرالدین قونوی کے توسط سے جو ابن عربی کے درخشندہ شاگرد اور مشرقی دنیائے اسلام میں ان کے سب سے بڑے مبلغ اور اُن کے افکار کے سب سے بڑے رائج کرنے والے تھے، ابن عربی سے رابطہ قائم کیا ہوگا اور باوجود اس کے کہ ابتدا میں وہ ایک دوسرے کے مخالف اور کبھی کبھار منکر بھی تھے۔ آخرکار یہ مخالفت اور انکار ان کی باہمی رفاقت اور محبت میں بدل گیا جس کے نتیجے میں وہ ایک دوسرے کے علمی اور روحانی مقام سے آگاہ ہوئے اور ایک دوسرے کی مدح و ستائش میں بھی زبان کھولنے لگے، حتیٰ کہ صدرالدین قونوی نے مولانا روم کو تائید ربانی کا حامل، غیرت و حمیت کے گنبد کا پوشیدہ گوہر، فقیر محمدؐ کے دسترخوان کا آرائش گر[۱۰۲] اور جملہ موجودات کی جان کہا ہے[۱۰۳]۔

مولانا کی تعریف میں یہ شعر کہا (شعر کا ترجمہ): اگر ہمارے اندر الوہیت کی کوئی شکل ہوتی تو وہ تو ہوتا اس میں نہ میں[۱۰۴] کسی کنائے سے کام لیتا ہوں اور نہ متردد ہوں۔

مولانا نے بھی ان کو اربابِ تصوف و تواضع میں شمار کیا اور جماعت کی امامت کے مقام کے لائق گردانا[۱۰۵] اور جب مولانا کی وفات کے وقت حسام الدین چلبی[۱۰۶] نے پوچھا کہ آپ کی نماز جنازہ کون پڑھائے تو جواب دیا کہ شیخ صدرالدین قونوی[۱۰۷] اور ارشاد اس شعر میں جس کا مطلب یہ ہے کہ اس دیدہ ور، صاحب بصیرت قطبِ دوراں جس کے ثبات کے سامنے پہاڑ بھی چکرا جاتا ہے اور کون ہوگا! اور یوں اس علمی و روحانی مقام کی بلندی کی طرف اشارہ فرمایا ہے[۱۰۸] غرضیکہ یہ تمام تخصیص، محبت اور عقیدت اس امر کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان کے مابین ابن عربی کے متعلق بھی بات چیت ہوئی ہو۔ اور جس کے نتیجے میں مولانا روم نے جو عرفان کے مشتاق اور دلدادہ تھے قونوی سے جو ابن عربی کے عرفان میں صاحب نظر اور اُس کے اصول و فروع میں مہارت رکھتے تھے، کئی سخن ہائے شنیدنی سنے ہوں، کئی نکتے سیکھے ہوں اور یوں ابن عربی کے عرفان کے اصول و فروع سے آشنائی حاصل کی ہو۔

اس کے علاوہ پہلے بھی لکھا جا چکا ہے کہ شمس تبریزی نے بھی ابن عربی سے میل ملاقات

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابن عربی کا اثر قرار پایا۔ اب اس عنوان کا تقاضا تھا کہ جس طرح مفکروں اور عارفوں
ان کے افکار و عرفان نظری بیان کے بعد بحث و تجبیس کی ہے، مابعد کے سالکین پر
اثر و نفوذ اور ان طریقتوں کے اصحاب کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ گفتگو کی جائے تاکہ اطلاق
کے اثر و تاثیر کی وسعت اور گیرائی معلوم کی جا سکے۔ خواہ وہ کتنا ہی مختصر جائزہ کیوں
ہو؛ لہٰذا لازمی بات ہے کہ پہلے تو یہ واضح کیا جائے کہ ان کی خاص طریقت تھی بھی یا
نہیں؟ اور جب یہ بات بالکل واضح ہو جائے کہ ہاں ان کی اک خاص اور مستقل سلوک و
طریقت تھی تو پھر ان سلسلوں کی طرف اشارہ کیا جائے جو کسی نہ کسی صورت میں ان
اثر پذیر ہوئے۔

ابن عربی کی خاص طریقت بھی جو طریقت خاتمیہ، طریقت عربیہ اور زیادہ تر طریقت
کے نام سے مشہور ہوئی۔ وہ اہل تصوف میں زیادہ تر شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں
خاص طریقت رکھنے کا مقصود یہ ہے کہ انھوں نے اپنی اس طریقت کو کسی ایک مرشد
یا شیخ سے اخذ نہ کیا بلکہ جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ اندلس میں اپنے قیام کے دوران
پھر اس ملک کے طول و عرض میں مختلف شہروں کی سیر و سیاحت کے دوران، روحانی
عرفانی و معنوی راہوں پہ چلتے ہوئے وہ مردوں اور عورتوں میں سے بہت بزرگان
کی خدمت میں فائز ہوئے۔ ان خدا رسیدہ ہستیوں کی برکات سے بہرہ مند ہوئے۔
ان کی ریاضتوں اور مشقتوں کو دیکھا۔ اُن کے عقاید، افکار و خیالات اور آداب و قواعد
سے آشنائی حاصل کی پھر جو کچھ ان کو درست نظر آیا اُسے قبول کر کے استعمال میں لائے۔
البتہ اُندلس کے صوفیاء اور خصوصاً ان مشائخ میں جن کی ابن عربی نے زیارت کی،
مشرقی صوفیا کے جوتا اور لباس پہننے اور ورد و وظائف کرنے کے خصوصی آداب جو ان
کے ایک معین طریقہ اور کسی خاص فرقہ کی علامت اور اُن میں باہمی ربط کی نشانی
ہوتی ہے، موجود نہ تھے۔ بلکہ ان میں وہی زہد و تقویٰ اور ریاضت و مجاہدت ہی وجہ
رابطہ تھا، لیکن جب وہ سرزمین مشرق میں پہنچے تو ان قواعد و آداب سے بھی آشنا
ہوئے اور اس زہد و تقویٰ، ریاضت اور اوراد و وظائف سے آگاہ ہونے کے علاوہ

رکھی۔ وہ بھی ان کے روحانی مقام سے آگاہ تھے۔ اس طرح کہ ابن عربی کو اُنھوں نے
ایک مرد بزرگ اور سراپا تتبع کہا ہے۔ چونکہ مولانا روم شمس تبریز کے یارِ غار، ہمدم و محرم اسرار
تھے۔ یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ شمس تبریزی نے ان کو ابن عربی کے فضائل
اور معارف اور احوال و مقامات سے آگاہ نہ کیا ہو۔

خلاصہ یہ کہ جو کوئی بھی ان دو مفکر عارفوں کے افکار و عرفان سے تھوڑی بہت
شُدھ بُدھ بھی رکھتا ہو اس کے لیے کسی تردید کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ان دونوں سے
مشترکہ عقائد موجود تھے اور میرے لیے یہ امر مسلّمہ ہے کہ مولانا روم کم از کم ابن عربی
کے وحدت الوجود کی اصل کے بارے میں اُن کے ہم خیال ہیں؛ نیز عشق اور وحدتِ ادیان
میں ان کے ہم عقیدہ ہیں، کیونکہ مولانا روم نے اپنی تالیفات اور مثنوی میں خصوصاً
بڑے عشق و شوق اور زور و شور سے اس کی تشریح و تفسیر کی ہے۔

مولانا نے ابن عربی سے عقیدت و ارادت کے اظہار میں بھی بخل سے کام
نہیں لیا۔ ان کو کانِ گوہر سمجھا جس کی تلاش میں خود کو بحرِ دمشق میں مستغرق اور اُس
گوہر کا والا و شیدا و عاشق و جان خستہ و دل بستہ کہا ہے۔ اس لیے کہ ان کا محبوب اور
معشوق اس شہر میں ہے؛ جیسا کہ یہ اشعار کہے ہیں ؎

ہمارے سر میں دمشق کا سودا سمایا ہوا ہے، ہم اس کے عاشق و دلدادہ ہیں۔
ہمارا دل وہاں اٹکا ہوا ہے اور ہمارے دل پہ اُسی کا داغ ہے، کوہ صالحیہ میں مومنوں
کی اک کان ہے جس کی جستجو میں ہم بحرِ دمشق میں غرق ہیں (یعنی طریقت ابن عربی۔
وسلسلۂ اکبریہ) پچھلے باب میں ہم چلتے چلتے ابن عربی کی طریقت کے قواعد و آداب کی
طرف اشارہ کر آئے ہیں لیکن ان کے بارے میں کوئی الگ بحث نہیں کی گئی۔ اب بھی
ہمارا یہ ارادہ تو نہیں، جیسا کہ شروع ہی سے ہمارا ارادہ نہ تھا کہ ان کی طریقت کے
آداب و قواعد پہ کوئی جداگانہ بحث کریں، کیونکہ وہ موضوع بہت وسیع ہونے کے
ساتھ ساتھ بہت پیچیدہ بھی ہے جس کا نتیجہ یہ کہ وہ الگ تحقیق اور کسی علیحدہ کتاب کا
محتاج ہے لیکن چونکہ اس باب کا جو اس رسالے کا آخری باب ہے، عنوان اقلاب

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ان کے لباس پہننے، ذکر اذکار اور ورد وظیفوں اور دیگر ایسی باتوں سے مطلع ہوئے، بہت کچھ سیکھا اور کبھی کبھار اُن کو زیرِ استعمال بھی لائے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اُنھوں نے خرقہ بھی پہنا جو مشرقی صوفیا سے ہی مخصوص تھا۔

غرضیکہ جس طرح اُنھوں نے پیشرو صوفیوں (خواہ مغربی ہوں یا مشرقی) کی کتابیں تصنیفات کو پڑھا اور اُن کے افکار و نظریات سے بہرہ مند ہوئے، اسی طرح وہ اپنے دور کے مشائخ (خواہ مغربی ہوں یا مشرقی) کو بھی ملے۔ ان کے اعمال، افعال، احوال اور اقوال سے بہت کچھ سیکھا اور پھر خود ایک طریقت کو معرضِ وجود میں لائے۔ باوجودیکہ اس کے مواد میں پہلی طریقتوں کا تھوڑا بہت حصّہ موجود تھا یعنی اُن کے اسلاف کے آداب و قواعد کی جھلکیاں تھیں، پھر بھی اس طریقت کی اک انوکھی، نئی اور الگ صورت ہے۔ ان کو اس طریقت کے پیروکار بھی ملے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ وہ مابعد کی طریقتوں پر اثر انداز ہوئی۔

طریقتِ اکبریہ، طریقتِ قادریہ کی شاخ نہیں ہے[113] مجد الدین فیروز آبادی کی اس تحریر کہ ابن عربی علمی اور وضعی لحاظ سے شیخ الطریقت، حقیقت و ضابطہ کے مطابق امام التحقیق، اور رسمی اور عملی طور پر عارفانہ علوم کے احیا کرنے والے تھے کے برعکس، نیز شیخ احمد بن سلیمان نقشبندی[114] اور شیخ احمد کمشخانوی نقشبندی[115] کی اس رائے کے برعکس کہ اہلِ حقائق کے نزدیک باقی طریقتوں[116] کی طرح ابن عربی کی بھی ایک طریقت تھی، مشہور مستشرق لوشاتلیہ[117] نے طرق الحجاز[118] نامی کتاب میں دعویٰ کیا ہے کہ طریقۂ اکبریہ طریقۂ قادریہ ہی سے نکلا ہے اور اسی کی شاخوں میں سے ایک ہے[119] مگر یہ محض ایک دعویٰ ہی ہے کیونکہ یہ کسی قاطع دلیل اور معتبر گواہ سے محروم ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ طریقت اکبریہ اور طریقت قادریہ کے قواعد کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہے جس طرح کہ ایسی مشابہات تقریباً سبھی طریقتوں کے مابین موجود ہیں۔ پیچھے بھی جہاں ہم نے ابن عربی کے عرفان کی جُداگانہ حیثیت کے بارے میں گفتگو کی ہے تو ہم نے یہ استدلال کیا تھا کہ دو فکری نظاموں کے درمیان مشابہت کا ہونا ہی ایک کا دوسری

کی شاخ ہونے کی مؤثر دلیل نہیں ہو سکتی۔ اب ہم پھر اسی استدلال کو دُہراتے ہیں کہ دو عملی طریقوں میں مشابہت بھی ایک دوسرے کی شاخ ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ اگر کوئی یہ بات کہے کہ ابن عربی کو حضرت عبدالقادر جیلانی سے بڑی عقیدت تھی اور انھوں نے اپنی طریقت کو انہی سے اخذ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کی حیثیت محض احتمالی ہے اور احتمال بھی بہت ضعیف سا، کیونکہ یہ درست ہے کہ ابن عربی کو سیدنا عبدالقادر جیلانی سے اک گونہ عقیدت تھی اور اُنھوں نے اپنی کتاب "فتوحاتِ مکیہ" میں ان کی بڑی تعظیم و تکریم کی ہے اور اُنھیں عدل وقت اور قطب زمان کہا ہے جو مامور بہ تصرف تھے[120]

لیکن یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ اُنھوں نے اپنی طریقت اُن سے اخذ کی ہے جس کے نتیجے میں ہم طریقتِ اکبریہ کو قادری طریقت کی شاخ کہہ سکیں، کیونکہ ابن عربی نے اپنی تالیفات و تصنیفات میں بارہا بہت سے مشائخ کرام کا نام بڑے ادب و احترام سے لیا ہے۔ اُن کے افکار و عقائد کو نقل بھی کیا ہے اور اُن میں سے بعض کو جو ان کے فکر و مذاق سے موافق تھے قبول بھی کیا ہے؛ حتیٰ کہ ان میں سے بعض مشائخ سے ملاقات بھی کی اور اُن کی رفاقت اور زیارت پر افتخار بھی کیا، جب کہ حضرت شیخ عبدالقادر سے وہ کبھی نہیں ملے۔ ان کی اپنی تاریخ پیدائش سن ۵۶۰ ہے، جب شیخ عبدالقادر سن ۵۶۱ میں وفات پا گئے۔ شاید یہ گمان گزرے کہ وہ شیخ عبدالقادر جیلانی کے شاگرد[121] اور پیروکار ابوالسعود بن شبل کے وسیلہ سے ان کی طریقت کو اخذ کرنے میں کامیاب ہوئے ہوں، کیونکہ اُنھوں نے اپنی کتاب "فتوحات" میں ابوالسعود کا نام بھی بڑے ادب و احترام سے لیا اور ان کے بارے میں لکھا ہے "میں نے سونگھی ان کی عمدہ خوشبو اور عطر بیز سانس" لیکن ان کی اپنی صراحت کے مطابق انھیں ابوالسعود سے بھی ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا[122]

حاصل کلام یہ کہ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی مفصل بحث کر آئے ہیں کہ ابن عربی نظری عرفان میں ایک الگ اور علیحدہ فکری نظام کے مالک تھے اور جیسا کہ اب بھی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اشارۃً کہا ہے کہ عملی عرفان میں بھی وہ خاص طریقت کے مالک ہیں اور ان کے عقائد اور دوسروں کے آداب و قواعد سے مشابہت یا اُن لوگوں کی تعظیم و تکریم کرنا یا کبھی اُن کے افکار و آداب کو قبول کر لینا ہرگز اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ ان کا عرفان دوسروں سے اس حد تک متاثر ہو کہ اس کی جُداگانہ حیثیت کو نقصان پہنچائے اور دوسروں کی شاخ بنا دے۔

ابن عربی کی طریقت کی بُنیاد

دوسرے عارفوں اور صوفیوں کی طرح ان کی طریقت کی بُنیاد بھی کشف و شہود اور ذوق و عیان پر ہے نہ کہ دلیل و برہان پہ۔ اس مضمون کو اُنھوں نے اپنی تالیفات و تصنیفات جن میں "فتوحاتِ مکیہ"، "تدبیراتِ الٰہیہ"، "رسالہ انتصار" اور امام فخر رازی کے نام ان کا مکتوب شامل ہیں، بارہا تاکید کی ہے۔ چونکہ ہم پیچھے اس رسالے اور اس موضوع کے متعلق کرا آئے ہیں لہٰذا تکرار سے بچنے کے لیے یہاں ذکر نہیں کریں گے۔

ابن عربی کی نگاہ میں سیر و سلوک کا مطلب

ابن عربی کی نظر میں "سیر" منتقل ہونے کی ایک قسم ہے، یعنی عبادت کی ایک منزل سے عبادت کی دوسری منزل۔ شرعی لحاظ سے کسی جائز عمل سے دوسرے جائز عمل کی طرف، کسی ایک مقام سے دوسرے مقام، کسی ایک نام سے دوسرے نام، ایک تجلّی سے دوسری تجلّی کی طرف، کسی ایک ہستی سے دوسری ہستی کی طرف منتقل ہونا۔ ابن عربی کے نزدیک سالک وہ شخص ہے کہ ان منازل، اعمال، مقامات، اسماء میں منتقل ہوتے وقت اپنی بدنی مجاہدات اور نفسی ریاضت میں مصروف رہتے ہوئے تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق پہ توجہ مرکوز رکھے[123] اور ان مقامات کو اپنا حال بنائے بغیر ہی خبر نہ رکھے[124] لیکن ہر چیز سے پہلے لازم ہے کہ علم فقہ پڑھے اور سیکھے، احکام شریعت سے کماحقہٗ آگاہ ہو اور ان کو ملحوظ خاطر رکھے۔[125] راہ سلوک میں سالک کا پہلا قدم اپنے نفس کا محاسبہ، خیالات کی حفاظت اور اللہ تعالیٰ سے حیا و شرم کو شعار بنانا ہے، کیونکہ شرم ہی ہے جو کسی بُرے خیال کو اس کے دل میں گزرنے اور کسی ناپسندیدہ حرکت کو اس سے سرزد

ہونے سے روکتی ہے۔[126] سالک کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ لمحۂ حاضر کے احکام کو ملحوظ خاطر رکھے، یعنی جس زمانے یا دور میں سے گزر رہا ہے اُسے اور ان اعمال کو جن کا اس وقت شارع تقاضا کرتا ہے نگاہ میں رکھے، اس وقت کی قدر کرے اور ان اعمال کو سرانجام دینے کی کوشش کرے۔[127]

"سفر"

یہ سلوک کا اعلیٰ درجہ ہے، وہ درجہ جس میں سالک کے قلب کی توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے؛ لہٰذا وہ ایک قلبی واردات ہے کسی خارجی چیز سے متعلق نہیں۔[128] سلوک و سفر میں نسبت بالکل اسم عام اور اسم خاص کی سی ہے، یعنی کہ ہر سالک مسافر نہیں ہوتا۔

راہ طریقت پہ سفر، عقل اور اس کے استدلال کی روشنی میں

یہ سفر فلسفیوں میں جو اہلِ فکر و عقل ہوتے ہیں، رسوم و معمول ہے مگر متحقق یا یقینی نہیں، بلکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے جو رسولوں، نبیوں اور برگزیدہ ولیوں مثلاً سہل بن عبداللہ، ابو یزید اور دیگر محققان صوفیا کے شامل حال ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ لوگ اہل فعل اور عمل ہوتے ہیں یا اس کی اصطلاح میں اصحاب العلامت، یعنی باعمل ہوتے ہیں۔[129]

یہ نکتہ خاص طور پر توجہ طلب ہے کیونکہ ابن عربی کی نظر میں سالک کو راہ اور اپنے سفر کے دوران ایک ایسے پیر و مرشد اور تادیب کنندہ کی ضرورت ہے جو راہ طریقت کو کماحقہٗ جانتا بھی اور دیکھتا بھی ہو تاکہ وہ اس کی دستگیری کر کے اُسے کسی مقام پر پہنچا دے اور اُس کی رُشد و ہدایت کے بغیر نہ سالک کی راہ کٹتی ہے اور نہ ہی اس کا سفر ختم ہوتا ہے اور وہ کہیں کسی مقام پر نہیں پہنچتا۔[130]

طریقت اکبریہ کے اعمال و آداب

ابن عربی نے اپنی طریقت کے اعمال و آداب کو اپنی تالیفات و تصنیفات میں جن میں "فتوحاتِ مکیہ"، "حلیۃ الابدال"، "تحفۃ السفرۃ الیٰ حضرت البررہ" شامل ہیں، مختلف مقامات پر بڑی تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن ہمارا ارادہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ان تفصیلات میں جانے کا ہرگز نہیں، ہاں محض نمونے کے طور پر درج ذیل مطالب ضروری معلوم ہوتے ہیں۔

پیر تک پہنچنے سے پیشتر سالک راہ اور مسافر کے لیے جس کے وجود کی ابتدا ضرورت کا ذکر ہم ابھی اوپر کر آئے ہیں، اعمال طریقت عبادت میں بھوک، بیداری، خاموشی، خلوت، صدق و توکل، صبر، عزیمت اور یقین سے پہلے چار عمل ظاہری ہیں اور پچھلے پانچ عمل باطنی ہیں[131] بھوک سے مراد شرعی لحاظ سے جائز وہ بھوک ہے جو طبیعت سے فاضل چیزوں کو گھٹاتی ہے لیکن بدن کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی، ابتدا یہ بھوک اس غذا کا متقاضا نہیں جو انسانی مزاج کی درستی اور اس کی استواری کی ضامن ہے[132]

سہر سے مراد بیداری ہے جو یہ تحفظ ذات کے لیے اس سے مراد فقط بیداری چشم نہیں جو ظاہر ذات کی محافظ ہے بلکہ اس سے اکثر و بیشتر مراد قلب ہے جو باطن ذات کی محافظ ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آنکھ سو رہی ہو اور دل بیدار ہو[133]

صمت سے مراد انسان کی باطنی خاموشی نہیں کیونکہ ہر انسان کا باطن دیگر تمام موجودات کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کے سلسلہ میں ناطق ہے اور نہ انسان کے کلی طور پر چپ سادھ لینا مراد ہے، کیونکہ انسان شرعاً پابند ہے کہ وہ بعض حالات و اوقات میں ذکر الٰہی کرے بلکہ اس سے مراد وہی عام خاموشی ہے، یعنی کہ انسان لغو، بے ہودہ، بے معنی اور حکمت و نصیحت سے عاری باتوں سے ہونٹوں کو سی لے اور خاموشی اختیار کرے[134] لیکن کنارہ گیری یا خلوت سے مراد یہ ہے کہ سالک بظاہر ہر بری بات اور ہر ناپسندیدہ عادت اور بباطن وہ ہر چیز اور ہر کسی یعنی ماسوا اللہ مثلاً گھر بار، خاندان، بیوی بچوں، یار دوستوں الغرض اپنے اور خدا کے درمیان حائل ہونے والی ہر شے سے افراط تعلق اور مضر لگاؤ ختم کر دے، حتیٰ کہ منفی خیالات سے بھی کنارہ کش ہو جائے اور اس کے دل میں سوائے خدا اور یاد خدا کے کچھ نہ ہو، اور دل کو سوائے خدا کے اور کسی چیز سے تعلق نہ ہو[135] وہ ان چار اعمال کو اس مقام کے ستون تصور کرتے ہیں

ابدال کی صفات ہیں[136]، اور انھیں معرفت حق کی بنیاد سمجھتے ہیں جس سے مراد ہے معرفت ذات حق، معرفت نفس، معرفت دنیا اور معرفت شیطان[137 الف]۔

طریقت اکبریہ کے دیگر اعمال مندرجہ ذیل ہیں

آخرت کے لیے عمل، اپنے باطن کو نیک و پاک بنانا، اپنے اور خدا کے درمیان موافقت پیدا کرنا۔ جو آخرت کے لیے عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے دنیاوی کاموں کے لیے خود کافی ہے، جو اپنے باطن کو سنوار لیتا ہے، خدا اس کے ظاہر کو بھی سنوار دیتا ہے، اور جو اپنے اور خدا کے درمیان موافقت پیدا کر لے خدا تعالیٰ اس کے اور دنیا والوں کے درمیان مصالحت و موافقت پیدا کر دیتا ہے[138]

طریقت اکبریہ کی سنتیں

طہارت، حضور قلب اور اس کی خاص الخاص خصوصیات یہ تین سنتیں ہیں جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں۔ اپنے راز کا چھپانا، لوگوں کے ساتھ مروت اور دکھ مصیبت و آزار پر تحمل و برداشت[139] طہارت دو قسم کی ہے ظاہری اور حسی جو عبارت ہے بدن، لباس اور جگہ کی پاکیزگی سے اور باطنی یا روحانی طہارت جو عبارت ہے نفس کے حرص، کینہ، حسد، بغض، تکبر اور باقی تمام اخلاق ذمیمہ سے پاکیزگی سے، پھر طہارت عقل جو عبارت ہے ہر قسم کے شک و شبہ اور آشفتہ خیالی سے مبرا ہونے سے اور سر کی طہارت، غیروں کے نہ دیکھنے سے عبارت ہے[140] اور حضور اس ذات واحد کو تمام اعمال و افعال میں حاضر و ناظر جاننا[141] لیکن اس طریقت کی خاص الخاص خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سالک کو ابدال[142] کے مقام سے اٹھا کر قطب[143] کے مقام تک پہنچا دیتی ہے، بعینہٖ اسی طرح جس طرح کہ ابن عربی اس ارتقائی منزل سے گزرے[144]۔

طریقت کے وہ سلسلے جو طریقت اکبریہ سے متاثر ہوئے

ابن عربی کے بعد وجود میں آنے والے تقریباً تمام اہم اور مشہور سلسلوں اور صوفیا نے ابن عربی کو صوفیا کا شیخ اکبر مانا ہے۔ راہ طریقت میں ان کی پیشوائی کو قبول کیا اور ان کی طریقت کے آداب و قواعد کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ نمونے کے طور پر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ہم یہاں چند طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں :-

سلسلہ شاذلیہ[۱۴۵] اس سلسلہ کے پیرو کاران کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ابن عطاء اللہ سکندری[۱۴۶] نے جو خود اکابر صوفیاء اور طریقہ شاذلیہ کے رکن رکین تھے، ان کی عظمت و بزرگی کی تعریف کی ہے۔ ان کے بہت سے قواعد و آداب کو سیر و سلوک میں ملحوظ خاطر رکھا ہے[۱۴۷]۔ شیخ محمد مغربی شاذلی[۱۴۸] اور شیخ جلال سیوطی نے بھی ان کی مدح و ثناء کی ہے اور انھیں عارفوں کا مربی، ہزاروں کا سہارا، شہود کی مسلمہ آنکھ اور رسولِ عربی ﷺ کی راہ طریقت و شریعت کی طرف رہنمائی کرنے والا کہا ہے[۱۴۹]۔

سلسلہ نقشبندیہ[۱۵۰] اس طریقت کے پیرو کاروں نے بھی ان کا نام بڑے ادب و احترام سے لیا ہے اور اُن کو دینِ محمدی ﷺ میں خاتم الاولیاء کا لقب دے کر اُن کی تعظیم و تکریم کی ہے اور اپنے رسالات و مقالات میں متعدد مضامین اُن سے نقل کیے ہیں[۱۵۱]۔

سلسلہ نعمت اللہیہ طریقۂ نعمت الٰہی جو تصوف کے مشہور و اہم ترین طریقوں سے ہے اور شیعی تصوف کا پہلا طریقہ ہے، نظریات و عمل میں ابن عربی ہی کے تصوف سے مستفیض ہوئے اور جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں، نعمت اللہ ولی جو اسی سلسلہ کے ارکان و مشائخ سے تھے۔ ابن عربی کے معتقدوں اور ان کی کتابوں کے مفسروں میں سے تھے۔

نوربخشی سلسلہ[۱۵۲] اس طریقت کے پیروکاروں نے بھی ابن عربی کے تصوف کی تقلید کی ہے۔ نوربخشیہ طریقت کے پیشوا سید محمد نوربخش نے امکانی حد تک ان کی برأت کی ہے[۱۵۳]۔

شمس الدین محمد بن یحییٰ بن علی گیلانی لاہیجی (سال وفات ۸۶۹ ھ) گلشن راز کے مفسر نوربخشیہ سلسلہ کے مشاہیر صوفیاء میں سے تھے اور ایک اور روایت کے مطابق سید محمد نوربخش[۱۵۴] کے سب سے بڑے، سب سے افضل اور کامل خلیفہ تھے۔ "گلشن راز"

کی اپنی شرح میں جس کا نام "مفاتیح الاعجاز" ہے، متعدد مقامات پہ ابن عربی کا تذکرہ کیا ہے اور انہی کے اقوال کو بطور سند پیش کیا ہے[۱۵۵]۔

سلسلہ ذہبیہ[۱۵۶] یہ سلسلہ طریقت بھی کسی حد تک طریقت اکبریہ سے متاثر ہے۔ اس لیے کہ ہمیں یاد ہو گا کہ محنتی محقق اُستاد سعید نفیسی تاریخ تصوف میں خصوصاً ان سلسلوں کے متعلق، جو ایران میں رائج ہیں، پوری پوری چھان بین کی ہے۔ ہم اس باب میں انہی سے سند تلاش کرتے ہیں۔ نفیسی نے لکھا ہے کہ سرزمین ایران مدتوں تک طریقت کبرویہ کے زیر تسلط رہی ہے[۱۵۷] اور اس سرزمین کے بہت سے بزرگ مشائخ اُسی کے معتقد رہے ہیں۔ مولانا جلال الدین کے والد بزرگوار بہاؤ الدین ولد مولانا کو اپنے ساتھ ایشیائے کوچک لے گئے اور انہی سے طریقہ "مولویہ"[۱۵۸] چلا اور پھیلا، ضمناً اُنھوں نے ابن عربی کی تعلیمات کا کچھ حصہ بھی اس میں شامل کر دیا اور ایران میں وہ طریقۂ ذہبیہ کے نام سے آج بھی باقی ہے[۱۵۹]۔

دانتے کا ابن عربی سے رابطہ[۱۶۰] کتاب کے خاتمہ پر اس نکتہ کی طرف اشارہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عیسائی دنیا کے سب سے بڑے عارف شاعر دانتے اور دنیائے اسلام کے سب سے بڑے عارف اور شاعر کے درمیان اک ذہنی و فکری رابطہ قائم تھا۔ شاید علم دوست قارئین کے لیے یہ اشارہ ایک محرک اور پس منظر ثابت ہو اور وہ اس سلسلہ میں مزید چھان بین کرنے پر آمادہ ہو جائیں۔

ابن عربی کے عرفانی علوم پہ غور و پرداخت اور دانتے کی تالیفات بالخصوص "ڈیوائن کامیڈی" کا مطالعہ اور پھر خاص طور پر ابن عربی کے نظام اصفہانی سے رُوحانی و حقیقی عشق کا جو کتاب "ترجمان الاشواق" کے معرض وجود میں آنے کا باعث بنا، دانتے کے بیٹرس سے رُوحانی عشق کا باہمی مقابلہ جو ڈیوائن کامیڈی کے لکھے جانے کا سبب بنا، اس گمان کو تقویت بخشتا ہے۔ دانتے جو ابن عربی کی وفات کے پچیس سال بعد پیدا ہوا[۱۶۱]۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اس لیے وہ ان کی تالیفات اور افکار سے خوب واقف تھا، اس گمان کو اور بھی تقویت ملتی ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہسپانیہ کے چوٹی کے ابن عربی شناس مسٹر آسین پلے چوانس نے جو ابن عربی کے علوم و معارف کے علاوہ دانتے کی تالیفات سے بھی کما حقہ' آگاہ تھا اپنی مشہور کتاب الموسوم "اسلام اور ڈیوائن کامیڈی"[۱۶۲] میں ابن عربی کو "ڈیوائن کامیڈی" کا منبع و سرچشمہ کہا ہے[۱۶۳]۔ اسی کتاب کے پانچویں باب میں دانتے کے افکار و تمثیلات کو ابن عربی کے افکار و تمثیلات سے، دانتے کے فلورانسی بیٹریس کے عشق کو ابن عربی کے نظام اصفہانی کے عشق سے اور دانتے کی Cancionero اور Convito نامی دو کتابوں کا ابن عربی کی "ترجمان الاشواق" اور "ذخائر الاعلاق" سے موازنہ و تقابل کر کے اس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان دو بزرگ ترین ادیبوں اور شاعروں میں محض فکری مشابہت ہی موجود نہ تھی، بلکہ دانتے ابن عربی سے متاثر تھا اور گاہے ماہے ان کی تقلید بھی کرتا ہے[۱۶۴]۔

مشہور انگلستانی مستشرق اور محقق مسٹر نکلسن نے بھی دانتے کے ابن عربی کے تحت تاثیر ہونے پر بڑا زور دیا ہے[۱۶۵] اور اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ خدا را صد شکر کہ یہ رسالہ اختتام پذیر ہوا۔

حواشی

حصہ سوم

باب ۱

۱ رجوع بہ "الیواقیت والجواہر" جلد اوّل صفحہ ۹

۲ الدر الثمین، ص ۳۹، المسائل المخمسون فی اصول الکلام، تالیف امام رازی، ص ۳۸۶۔

۳ الطبقات الکبریٰ، ص ۵

۴ الدر الثمین، ص ۲۶

۵ رجوع کیجیے مجموعہ رسائل ابن عربی "رسالۃ الشیخ الی الامام رازی، جلد اوّل رسالہ ۵ صفحہ ۷-۲

۶ سورہ الکہف سورۃ [۱۸]، آیت شمارہ [۶۵]؛

۷ "نفحات الانس" صفحہ ۴۷۲، ریاض السیاحۃ صفحہ ۸۶۵-۸۶۴۔ سعدی نے خود کہا ہے: ؎

مرا شیخ دانائے مرشد شہاب
دو اندرز فرمود بر روئے آب

(میرے دانا شیخ و مرشد شہاب نے سطح آب پر مجھے دو نصیحتیں فرمائیں)

یکی آنکہ بر نفس خود بین مباش
دوم آنکہ بر جمع بد بین مباش

(ایک تو یہ کہ خود بین مت بنو، دوسرے یہ کہ دوسروں کے متعلق بدبین یا بدگمان نہ بنو)

۸ "وفیات الاعیان" جلد سوم، رقم ۴۹۷، "کشف الظنون" جلد اوّل صفحہ ۱۲۶ / اور صفحہ ۹۰۴ جلد دوم صفحہ ۱۱۷۷"

۹ رجوع بہ "نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۸۱، "شذرات الذہب" جلد پنجم صفحہ ۱۹۴

۱۰ رجوع در الثمین صفحہ ۲۸؛

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۰ رجوع بہ کتاب ماقبل وہی صفحہ ۲۸

۱۱ رجوع کیجئے بہ نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۳۸۱، شذرات الذہب جلد پنجم صفحہ ۱۹۳

۱۲ ابوبکر، احمد بن علی بن ثابت المعروف خطیب بغدادی (۴۶۳-۳۹۲) بہت بڑے محدث، مورخ اور حافظ قرآن تھے۔ رجوع کیجئے "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۴۳۴ رقم ۹۸۲

۱۳ رجوع کیجئے "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۴۹۹ رقم ۱۱۰۸، "شذرات الذہب" جلد پنجم صفحہ ۲۷-۲۲۶

۱۴ نفح الطیب، ج ۲، صفحہ ۳۶۲ بہ الدر الثمین، صفحہ ۳۱

۱۵ شذرات، ج ۵ ص ۱۸۵ "مراصد الاطلاع"، ج ۲ ص ۵۱۳

۱۶ "تذکرۃ الحفاظ" سیوطی، ص ۴۹۶ رقم ۱۱۰۲ - "شذرات الذہب" ج ۵ ص ۵۱۳

۱۷ الدر الثمین، ص ۳۱-۳۲

۱۸ ابوالجناب احمد بن عمر ملقب بہ کبریٰ و مشہور بہ نجم الدین کبریٰ۔ (۶۱۸)

۱۹ سمجھیں بہ فتح اول و ثانی، آمینہ و تحکہ نقرہ جمع سناحل۔

۲۰ نفحات الانس، ص ۴۲۹۔

۲۱ یعنی ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر۔

۲۲ "الیواقیت" جلد اول صفحہ ۹

۲۳ قضاعی منسوب بہ قضاعہ۔ یعنی ایک قبیلہ ہے جو بلینیہ سے منسوب ہے۔

۲۴ "شذرات" ج ۵، ص ۲۹۵ - الاعلام، ج ۷، ص ۱۱۰

۲۵ "التکملہ" جلد دوم صفحہ ۶۵۳-۶۵۲

۲۶ رجوع بہ شذرات، جلد پنجم صفحہ ۳۰۱

۲۷ رجوع کیجئے "شذرات" جلد پنجم صفحہ ۱۹۳

۲۸ درالثمین، صفحہ ۲۸

۲۹ اثیر الدین الابہری، مفضل بن عمر۔ وہ ایساغوجی اور ہدایت الحکمۃ نامی کتابوں کے مصنف تھے۔ وہ ابہر، قزوین یا اصفہان کے رہنے والے تھے۔ اس نے سن ۶۱۶ یا سن ۶۶۳ میں وفات

۳۰ رجوع کیجئے بہ "آثار البلاد و اخبار العباد" صفحہ ۲۹۷

۳۱ جلال الدین، ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی فقیہ شافعی (۳۹۳-۴۷۶) المعروف ابواسحٰق شیرازی، مدرسہ نظامیہ بغداد کا پہلا استاد تھا۔

۳۲ روضات الجنات ج ۱ ص ۱۰۱

۳۳ جلال الدین محمد المعروف ابن خیاط (سال وفات ۸۳۹) قرآن کے حافظ اور یمن کے مفتی تھے اور مجد الدین فیروز آبادی کے شاگرد تھے۔ علم حدیث میں بڑے بلند مقام کے مالک تھے۔ یمن میں اس علم کی دستار فضیلت انہی کے سر پر ہے۔ رجوع بہ "ذیل طبقات الحفاظ"، ذہبی، تالیف جلال الدین سیوطی صفحہ ۳۸۰۔ وہ ابن عربی کے کٹر دشمنوں میں سے تھے۔ انھیں ذلیل و خوار کرنے کے لیے دار السلام سے دور دراز علاقوں تک کے علمائے دین کے نام خطوط لکھے۔ ان خطوط میں ان نظریوں اور عقیدوں کو ابن عربی سے منسوب کیا ہے جو اسلامی شریعت کے خلاف تھے اور اجماع علمائے اسلام کے خلاف تھے۔ لیکن جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، فیروز آبادی، ابن عربی کی حمایت میں اٹھے لیکن ان کا دفاع کرتے وقت بھی اُس نے ابن خیاط کو اس تہمت زنی کے سلسلے میں معذور ہی سمجھا۔ لکھتے ہیں کہ شاید ابن خیاط نے یہ عقاید اور فتوے جو دین کے خلاف ہیں کسی کتاب میں پائے ہوں جو ابن عربی کی تصنیفات نہ ہوں، بلکہ اس کے مخالفین محض انھیں بدنام کرنے کی غرض سے غلط طور پر ان کے نام سے منسوب کر دی ہوں اور یا پھر وہ ابن عربی کی ان عبارات کو اچھی طرح اور صحیح طور پر سمجھ نہ سکے ہوں۔ (رجوع کیجئے بہ "یواقیت"، جلد اول، صفحہ ۷-۸

۳۴ رجوع بہ "نفح الطیب"، جلد دوم، صفحات ۳۷۴-۳۷۵ بہ "یواقیت" جلد اول صفحہ ۷ "درالثمین" صفحہ ۲۳-۲۲، "شذرات الذہب" جلد دوم صفحہ ۱۹۴

۳۵ "الدر الثمین" صفحہ ۲۴۔

۳۶ رجوع کیجئے "الدر الثمین" صفحہ ۳۱

۳۷ رجوع بہ "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۲۲۸

۳۸ "الجانب الغربی"

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۹؎ انھوں نے یہ کتاب سلطان سلیمان شاہ بن بایزید خان کے حکم سے اسی کے لیے فارسی زبان میں لکھی اور اپنی تحریر کے مطابق وہ اس کتاب کے ڈھانچے اور خاکے سے سن ۹۲۴ میں خارج ہوئے۔ یہ کتاب خطی صورت میں تہران یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری میں نمبر شمار ۴۰۸۲۸۶ کے تحت موجود ہے۔

۲۰؎ رجوع بہ کتاب ماقبل۔

۲۱؎ رجوع کیجئے بہ "جمہرۃ الاولیا" جلد دوم صفحات ۶۲ - ۲۶۱ نیز "معجم المطبوعات" جلد اول صفحات ۳۴ - ۱۱۲۹

۲۲؎ رجوع کیجئے "الطبقات الکبریٰ" صفحہ ۱۶۳

۲۳؎ رجوع کیجئے "الیواقیت" جلد اول صفحات (۲ - ۷)

۲۴؎ رجوع کیجئے بہ کتاب "الکبریت الاحمر" حاشیہ "الیواقیت" جلد اول صفحہ دوم

۲۵؎ رجوع کیجئے بہ "الیواقیت" جلد اول صفحہ ۷

۲۶؎ رجوع کیجئے بہ صفحہ ۱۹۸

۲۷؎ سید شہید کے احوال و آثار کے لیے رجوع کیجئے بہ مقدمہ مستوفائی کتاب "احقاق الحق" جلد اول طبع تہران ۱۳۷۶ ہجری قمری جسے نامور فقیہ اور فاضل اجل شیعیہ آیات اللہ سید شہاب الدین نجفی مرعشی نزیل قم نے لکھا۔

۲۸؎ مثال کے طور پر وحدت الوجود مطلق کے سلسلہ میں ابن عربی کی برئیت کے سلسلہ میں انھوں نے یہ احتمال پیدا کیا ہے کہ ان کی اس عبارت "سبحان من اظہر الاشیاء وھو عینہا" میں کتابت کی غلطی ہوئی ہے، کیونکہ عین دراصل عَیَّبَ (ماضی معروف مذکر غائب از باب تفعیل تھا) لہٰذا عَینَہا اصل میں غَیَّبَہا تھا اور اظہر الاشیاء سے ابن عربی کی مراد تخلیق اشیاء اور غَیَّبَہا سے مراد ان کی فنا ہوگی۔ رجوع کیجئے بہ "مجالس المومنین" جلد دوم، صفحہ ۶۶

۲۹؎ علاء الدولہ اور ان کی تنقیدات کے متعلق ہم آگے چل کر ذرا تفصیل سے بیان کریں گے۔

۳۰؎ رجوع کیجئے بہ "مجالس المومنین" جلد دوم صفحات ۴۱ - ۴۲

رجوع کیجئے صفحہ ۳۵۷

آیہ "یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین"

(اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت (سورہ المائدہ۔ سورہ ۵ آیت شمارہ ۶)

رجوع بہ "اربعین" تالیف شیخ بہائی صفحہ ۲۹۔ یہاں شیخ مذکور نے آیہ مذکورہ بالا کے متعلق ابن عربی کی عبارات کو فتوحات مکیہ سے عیناً نقل کیا ہے اور انھیں امامیہ شیعوں کے عقیدہ کے موافق لکھا ہے۔

رجوع بہ کتاب ماقبل صفحہ ۱۵۷

رجوع کیجئے صفحہ ۳۴۵ کتاب ماقبل

یہ رسالہ سال ۱۹۳۰ ہجری قمری کے مجموعہ میں مصر میں شائع ہو چکا ہے۔

رجوع کیجئے "اسفار" جلد اول صفحہ ۱۹۸

محولا بالا جلد نہم صفحات ۳۸۲ - ۳۸۰

محولا بالا جلد اول صفحہ ۲۶۶

ایضاً جلد نہم صفحہ ۴۵

ان کی تاریخ پیدائش کا تو قطعاً پتہ نہیں چل سکا، اور تاریخ وفات بھی صحیح معلوم نہیں ہو سکی۔

رجوع بہ "محبوب القلوب" جلد دوم نسخہ خطی صفحہ ۶۲۱

محولا بالا صفحات ۶۲۲ - ۶۲۴

جیسا کہ اشارۃً کہا جا چکا ہے میرزا محمد فرقہ اخباریہ میں سے تھا۔ یہ فرقہ امامیہ ہی کی شاخ ہے جو اصولیین کے برعکس احادیث کی ظاہر مشابہت سے سند لیتے ہیں۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۶۵ رجوع کیجیے بہ "روضات" جلد ہفتم صفحات (۱۲۷ - ۱۲۸)

۶۶ ر.ک بہ "روضات" ج ۸ ص ۵۶

۶۷ محولا بالا، ج ۸، ص ۵۷

۶۸ سید ابوالحسن بن محمد طباطبائی اصفہانی المعروف میرزا جلوہ (سال وفات ۱۳۱۴ [illegible] قمری) ابن عربی کے عرفان کے مشہور استاد تھے۔ آگے چل کر ان کے بارے میں [illegible] آئے گی۔

۶۹ شیخ مرتضیٰ ابن محمد امیر خوشتری مشہور مجتہد اور اس کی ذات مرجع شیعیان ہے۔ اس کی [illegible] گراں بہا کتب سے ایک "فرائد الاصول" ہے یہ علم اصول پر ہے اور رسائل کے نام [illegible] ہے۔ فقہ میں ایک کتاب "مکاسب" جو فقہ کے دقیق ترین مسائل اور قوانین [illegible] کتابیں اور ان کے دینی مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔

۷۰ رجوع بہ "تاریخ علمائے معاصر" صفحہ ۲۲۸ "مولفین کتب چاپی" جلد سوم صفحہ ۵۲۱

۷۱ رجوع بہ دیباچہ شرح "مناقب" صفحات ۸-۱۰)

۷۲ "مقالات شمس تبریزی" ص ۲۹۸ - ۳۵۰، ۳۵۲

۷۳ رجوع کیجیے بہ "روضات" جلد ہفتم صفحہ ۱۳۴

۷۴ رجوع کیجیے بہ "شذرات" جلد ششم صفحہ ۸۰

۷۵ رجوع کیجیے بہ "مجموعۃ الرسائل والمسائل" طبع اول ۱۳۶۸، ۱۹۴۹، صفحہ ۴۱

۷۶ قرامطہ اسماعیلیوں کا ایک فرقہ ہے جو قرمط بن حمدان کے پیروکار ہیں۔

۷۷ رجوع بہ "مجموعۃ الرسائل والمسائل" جلد چہارم صفحہ ۱۷

۷۸ محولہ بالا اتحادیہ وہی حصہ گفتار دوم۔

۷۹ محولہ بالا۔

۸۰- ابن تیمیہ کی عبارت یوں ہے: "اتحادیہ گروہ میں سے ابن عربی اسلام کے سب سے [illegible] ان میں سے بہت سے مقامات پر کلام کے لحاظ سے سب سے اچھے ہیں کیونکہ وہ فرق [illegible] ہیں ظاہر میں اور مظاہر میں اور وہ اقرار کرتے ہیں امر اور نہی کا اور شریعت کا اس [illegible]

جس میں وہ ہے اور حکم دیتے ہیں چلنے کا بہت ساری ایسی چیزوں پر جن کا حکم دیا ہے مشائخ نے اخلاق میں سے اور عبادات میں سے۔ اس لیے بہت سارے بندے اس کے کلام سے اپنا مسلک بناتے ہیں اور اس سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان کے حقائق کو اچھی طرح سمجھ نہیں پاتے۔ جو ان کے کلام کو سمجھ لیتا ہے اور اس پہ موافقت اختیار کر لیتا ہے۔ پس اس پہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ رجوع کیجیے "مجموعہ الرسائل والمسائل"۔

رجوع کیجیے بہ "ریحانۃ الادب" جلد چہارم صفحہ ۱۵۸، نیز "تذکرۃ الشعرائے سمنان" سعید نفیسی مرحوم و مغفور کا مقالہ صفحات (۹-۱۰)

رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس" تالیف عبدالرحمٰن جامی، صفحات ۸۹ - ۲۸۸ نیز "اصل الاصول" صفحات ۹۲-۹۴)

امیر اقبال سیستانی یا اقبال شاہ (جلال الدین بن سابق سجستانی) شیخ علاء الدولہ کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ وہ سالہا سال تک صوفی آباد میں سکونت پذیر رہے اور شیخ کے محضر کمالات سے اکتسابِ فیض کیا۔ ان کے اقوال و حالات (مشتمل بر مختلف مجالس) کو سن ۷۲۴ میں کتابت کی شکل میں لائے، جو "چہل مجلس" یا "رسالۂ اقبالیہ" کے نام سے مشہور ہے۔ رجوع کیجیے بہ "شرحِ احوال" و افکار و آثار شیخ علاء الدولہ سمنانی" تالیف سعید مظفر صدر (تہران) ۱۳۳۴ صفحات ۶۴ - ۶۵

رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس" تالیف مولانا عبدالرحمٰن جامی، صفحات ۴۸۲-۴۸۴!

رجوع کیجیے سورۂ یوسف سورہ ۱۲، آیت شمارہ ۷۶

رجوع کیجیے سورۂ فصلت (حم السجدہ) سورہ ۴۱ آیات (۵۳-۵۴)

رجوع کیجیے بہ سورۂ فصلت (حم السجدہ) آیت شمارہ ۵۲

رجوع کیجیے بہ سورۂ فصلت (حم السجدہ) آیت شمارہ ۵۳:

رجوع کیجیے سورۂ فصلت (حم السجدہ) آیت شمارہ ۵۳

رجوع کیجیے سورۂ الرحمٰن، سورہ شمار ۵۵ آیت شمارہ ۲۷ - ۲۶

سورہ فصلت آیت شمارہ ۵۴

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۹۲ سورہ القصص سورہ نمبر ۲۸ آیت شمارہ ۸۸

۹۳ سورۃ الحدید، سورۃ ۵۷، آیت ۳

۹۴ رجوع کیجئے سورۃ البقرہ سورۃ نمبر ۲ آیت شمارہ ۱۱۵

۹۵ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس"، تالیف مولانا جامی، صفحات ۴۸۳ - ۴۸۵

۹۶ رجوع بہ آیت کریمہ "قل اللہ ثم ذرھم فی خوضھم یلعبون" سورہ نمبر ۶ آیت شمارہ ۹۱

۹۷ توبۂ نصوح سے مراد اپنے قلب کو گناہوں سے پاک کرنا ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ [illegible] کو دشوار و برا سمجھے اور اس کی طرف پھر پلٹ کر نہ جائے، اور گناہ کی لذت کبھی اس کے دل و دماغ سے گزرنے نہ پائے اور صحیح ترین توبہ ہے (رجوع کیجئے "کشاف" جلد اول صفحہ ۱۶۳

۹۸ دہری یا دہریئے کفار کا ایک فرقہ ہے جو دہر کو (اور دہر سے مراد ہے مدت زمانہ [illegible] پایان تک) قدیم سمجھتے ہیں اور حوادث کو اسی سے منسوب کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر کیا ہے اور قرآن پاک میں فرمایا ہے کہ روز بعث کے منکر لوگ یوں کہتے ہیں کہ [illegible] اس دنیوی حیات کے اور کوئی حیات نہیں ہے۔ ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم کو موت [illegible] گردش سے موت آجاتی ہے (سورہ الجاثیہ آیت شمار ۲۴) نیز رجوع بہ "کشاف" [illegible] صفحہ ۲۸۰

۹۹ پچری میں ایک فرقہ ہے جو طبع انسانی کی چار خاصیتوں یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کی پرستش کرتا ہے کیونکہ وہ انہی کو وجود کی اصل اور دنیا کا مبدا سمجھتے ہیں (رجوع بہ "کشاف" جلد اول صفحہ ۶۱۲)

۱۰۰ ظاہری طور پر تو مراد شاکونی پیروکاروں سے ہے (لفظ شاکونی کے ک اور م پر پیش ہے) بعض لوگوں کے عقیدے کے مطابق وہ ہندوستان میں ایک صاحب کتاب پیغمبر گزرا ہے [illegible] اس کی کتاب دیکھئے) کا نام شاکونی تھا۔ بعض اسے "اہل ختا" کا پیغمبر کہتے ہیں [illegible] لفظ شاکونی سنسکرت سے ماخوذ ہے۔ یہ بدھ اور اس کی کتاب کا نام ہے۔ (فرہنگ ناظم الاطباء)

۱۰۱ مولانا جامی کی کتاب "نفحات الانس" کے صفحات ۴۸۸ - ۸۹ پر فارسی عبارت یوں ہے جس کا اردو ترجمہ بھی فارسی ترجمہ کے بعد دیا گیا ہے:

(فارسی عبارت)

ای شیخ خداوند از سخن حق شرم نمی دارد. اگر تو بشنوی کہ کسی می گوید فضلہ شیخ عین وجود است از وی در نمی گذری، بلکہ بروی غضب می کنی پس عاقل چگونہ روا می دارد کہ این سخن بیہودہ را در بارۂ خداوند بزبند و این نسبت نا روا بہ او بدہد، از این سخن توبہ کن آں ہم توبۂ نصوح تا مگر ازیں مہلکہ ہولناک کہ دہریان، طبیعیان، یونانیان و شکمانیان نیز از آں ننگ می دارند رہائی یابی۔

(ترجمہ اردو)

اے شیخ! خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا اور اگر تو یہ سنے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ شیخ کا فضلہ بالکل اس کا اپنا وجود ہی ہے تو تو اسے درگزر نہیں کرتا، بلکہ غیظ و غضب کا اظہار کرتا ہے تو پھر ایک عقلمند آدمی اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی بیہودہ بات کیسے کہہ سکتا ہے یا کیسے اس سے منسوب کر سکتا ہے۔ اس بات سے توبہ کر اور وہ بھی توبۂ نصوح (سچی توبہ) تاکہ اس ہولناک، خوفناک اور سنگلاخ و ہلاکت خیز دلدل سے نجات پائے۔

۱۰۲ رجوع کیجئے بہ "کشف الغطا" صفحات (۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۸۱ اور ۱۸۶)

۱۰۳ رجوع کیجئے "شذرات"، جلد ہفتم، صفحات (۳۴۰ - ۳۳۹)

۱۰۴ رجوع کیجئے بہ "تنبیہ الغبی الی تکفیر ابن عربی" صفحات ۲۰، ۱۱ و ۱۸

۱۰۵ رجوع کیجئے بہ "تحذیر العباد من اہل العناد"، صفحات (۲۱۴، ۲۱۲، ۲۱۳)

۱۰۶ رجوع کیجئے بہ کتاب "مصرع التصوف" از صفحہ ۵۲ تا صفحہ ۲۷

۱۰۷ سید حیدر آملی کے حالات سے آگاہی کے لیے رجوع کیجئے بہ مقدمہ کتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" از قلم محقق فاضل آقائی عثمان یحیی۔

۱۰۸ رجوع کیجئے بہ "جامع الاسرار و منبع الانوار" صفحہ ۰۰

۱۰۹ رجوع کیجئے بہ "جامع الاسرار و منبع الانوار" صفحات ۱۱۸ - ۱۲۷

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۱۰ محولہ بالا صفحہ ۲۳۸

۱۱۱ محولہ بالا، صفحہ ۱۹۳

۱۱۲ ایضاً، صفحات ۴۳۲، ۴۲۰، ۴۱۹

۱۱۳ رجوع بکتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" صفحات ۲۲۴ - ۲۲۵

۱۱۴ حق بات یہ ہے کہ ان دونوں جگہوں پر یعنی ختم ولایت مطلقہ اور مقیدہ کے تعین کے بارے میں شیخ نے اپنے قدر و عظمت اور جلالتِ شان کے باوجود خطا کی ہے۔ رجوع کیجئے "جامع الاسرار" صفحہ ۴۱۹ و ۴۴۷ -

۱۱۵ سید صاحب کی عبارت یوں ہے:۔ "حق بات یہ ہے کہ اس بارے میں مبنی بر انصاف بات یہ ہے کہ اس باب (ولایۃ) میں اور اس کے علاوہ باقی تمام ابواب میں جو کچھ بھی ہے وہ زیادہ اس سے جو قیصری کے ہاں ہے۔ رجوع "جامع الاسرار" ص ۴۴۳

۱۱۶ محمد بن نعمان (۳۳۰ یا ۳۰۸ تا ۴۸۳) الملقب بہ شیخ مفید شیعوں کے اکابر علماء میں سے ہے۔

۱۱۷ سال وفات (۳۶۹) المعروف ابن قولویہ اہل تشیع کے اجل محدثین میں سے تھے۔ اور شیخ مفید کے اُستاد تھے۔

۱۱۸ جعفر بن محمد بن موسیٰ بن قولویہ۔

۱۱۹ علی بن حسین بن موسیٰ قمی (سال وفات ۳۲۹) المعروف ابن بابویہ شیخ صدوق کے والد اور اہل تشیع کے بہت بڑے محدث تھے۔ جس نے ابوالقاسم حسین بن روح ثالث اور حضرت ولی دوراں نواب اربعہ کی صحبت سے اکتسابِ فیض کیا، اور اُن سے مسائلِ دینی سیکھے۔ (قصص العلماء صفحہ ۲۸۰)

۱۲۰ عزیز الدین نسفی، سال وفات ۶۱۶، "الانسان الکامل" (فارسی زبان میں) کے مؤلف تھے۔ رجوع بہ "ریاض العارفین" صفحہ ۱۷۵

۱۲۱ کمال الدین، عبد الرزاق کاشی، سال وفات ۷۳۵، ابن عربی کی مشہور کتاب "فصوص الحکم" کا مشہور اور معتبر شارح ہے۔

۱۲۲ رجوع کیجئے بہ "حدیقۃ الشیعہ" صفحہ ۵۹۶

۱۲۳ سید ماجد بن ہاشم بحرانی (سال وفات ۱۰۲۲) پہلا آدمی ہے جس نے شیراز میں حدیث کی اشاعت کی۔

رجوع کیجئے بہ "قصص العلماء" (صفحہ ۳۳۵)

۱۲۴ رجوع کیجئے بہ "روضات" جلد ششم، صفحات ۱۰۳ و ۹۱، ۹۰

۱۲۵ مرحوم فیض نے مروجہ علوم و معارف کی بہت سی شاخوں اور شعبوں میں بہت گراں بہا کتب کے علاوہ فارسی زبان پر ایک شعری مجموعہ بھی چھوڑا ہے۔ ان کے اشعار عارفانہ ہیں اور غزل کے ضمن میں حافظ کی غزلیات کو سراہا ہے ؎

ای یار محزان ز اشعار الاغزل حافظ

اشعار بود بیکار الا غزل حافظ

رجوع کیجئے "دیوان فیض" صفحہ ۱۰۰

۱۲۶ رجوع بہ "کلمات مکنونہ" صفحہ ۸

۱۲۷ روضات کے مصنف نے اس کے وحدت الوجود کے اور کفار کے عذاب آتش کے عدم خلود کو اس سے منسوب کیا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "روضات" جلد ششم ص ۸۱ -

۱۲۸ رجوع کیجئے بہ "قصص العلماء" صفحہ ۳۲۳

۱۲۹ ر۔ک بہ "بشارۃ الشیعہ" ص ۱۵۰

۱۳۰ ر۔ک بہ "ریحانۃ الادب" ج ۴، ص ۴۸۸، ۴۸۷

۱۳۱ رجوع بہ "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۵۸

۱۳۲ رجوع کیجئے بہ "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۱۸

۱۳۳ محولہ بالا صفحہ ۲۵

۱۳۴ رجوع کیجئے بہ "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۶۶ - ۱۶۴

۱۳۵ "بحار الانوار" پچیس جلدوں پر مشتمل عربی زبان میں شیعہ احادیث و اخبار کا ایک مفصل مجموعہ ہے۔ تمام کتب حدیث کی جامع کتاب ہے۔ بجز چار آسمانی کتابوں اور نہج البلاغہ کے کہ ان سے بہت کم منقول کیا گیا ہے۔ اس نامور عالم نے شیعہ مذہب کی ترویج کے لیے فارسی زبان میں اور کتابیں بھی لکھیں۔ ان میں سے "عین الحیاۃ"، "مشکوٰۃ الانوار"، "حیات القلوب" "تحفۃ الزائرین" اور "حلاء العیون" ہیں۔ رجوع کیجئے "امل الآمل" جلد دوم، صفحہ ۲۴۸ اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

"ریحانۃ الادب" جلد پنجم صفحات ۱۹۶-۱۹۱

۱۳۶؎ رجوع کیجیے بہ "عین الحیاۃ" صفحہ ، ۵۰

۱۳۷؎ رجوع کیجیے "عین الحیوٰۃ" صفحہ ۵۲ - ۵۱

۱۳۸؎ احسائی کو نسبت ہے احسا سے اور یہ بحرین میں ایک شہر ہے جس کی بنیاد ابو طاہر [illegible] نے رکھی ۔ رجوع کیجیے بہ "مراصد الاطلاع" جلد اوّل صفحہ ۳۶

۱۳۹؎ شیخیہ بارہ امامی شیعوں کا ایک فرقہ ہے ۔ جو اپنے بانی شیخ احمد احسائی کے نام سے منسوب ہے ۔ اس فرقے کے عقائد کے لیے شیخ احمد احسائی کے اعتقادات کا ملاحظہ کتاب "قصص العلماء" کے صفحات ۲۰ - ۴۸ پر کیجیے ۔

۱۴۰؎ ملّا محمد تقی بن محمد برغانی قزوینی المعروف شہید ثالث سال وفات ۱۲۶۴ ۔ وہ قزوین کے نامور فقیہوں میں سے ہے ۔ شیخ احمد احسائی سے ان کی چھیڑ چھاڑ اور بحث مباحثہ [illegible] یہ پہلا شخص ہے جس نے ابن عربی کے کفر کا فتویٰ لگایا ۔ رجوع کیجیے بہ "قصص العلماء" صفحات ۱۹ تا ۳۴

۱۴۱؎ رجوع کیجیے بہ "جوامع الکلم" رسالہ رشتیہ رسالہ دوم ، صفحہ ۶۹

۱۴۲؎ مراد ابو حامد محمد بن محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵)

۱۴۳؎ وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا ۔ (سورۃ البقرہ ، سورہ دوم (آیت شمارہ ۱۰۲)

۱۴۴؎ رجوع کیجیے بہ "علمائے معاصرین" صفحہ ۱۲

۱۴۵؎ اصل عبارت جس کا ترجمہ اوپر درج ہے یُوں ہے : فقلت یا من انا انت وانت انا فان قلت فَلِمَ مَا جِئْتَنِيْ وَاَنَا انت انما قلت جهة الخطابة مختلفة ۔

۱۴۶؎ رجوع کیجیے بہ "قصص العلماء" صفحات ۵۳ ، ۵۵

۱۴۷؎ رجوع کیجیے بہ کتاب "علمائے معاصرین" صفحات (۵۳ - ۵۵)

۱۴۸؎ رجوع کیجیے بہ "روضات" جلد ہشتم ، صفحات ۵۱ - ۶۰

۱۴۹؎ علمائے معاصرین" صفحہ ۱۷ ، نیز "ریحانۃ الادب" جلد سوم صفحات ۳۸۹ ، ۳۹۰

۱۵۰؎ معاویہ بن یزید بن معاویہ رض ۔ خاندان بنو اُمیّہ کا تیسرا خلیفہ تھا ۔ وہ سن ۶۲ کے ماہ ربیع الاوّل میں تخت خلافت پر بیٹھا ۔ اُس کی مدّتِ خلافت چالیس دنوں سے زیادہ نہیں ۔ وہ بیس یا اکیس سال کی عمر میں مرگیا ۔ رجوع کیجیے بہ "تاریخ الخلفاء" سیوطی ، صفحہ ۱۹۶ ؎

۱۵۱؎ عمر بن عبدالعزیز ابن مروان (۱۰۱ --- ۶۳ تا ۶۱) بنو اُمیّہ کا صالح ترین خلیفہ تھا ۔ رجوع بہ کتاب ماقبل صفحہ ۲۱۲ ؎

۱۵۲؎ المتوکل علی اللہ ۔ جعفر ابوالفضل بن المعتصم بن عبدالرشید (۲۴۷ - ۷ یا ۲۰۵) بنو اُمیّہ کا ایک خلیفہ ۔ رجوع کیجیے "تاریخ الخلفاء" سیوطی صفحات ۳۲۰ تا ۳۲۴ ؎

۱۵۳؎ رجوع کیجیے بہ "مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل" جلد سوم ، صفحہ ۴۲۲

۱۵۴؎ یہ کتاب بغیر تاریخ و مقامِ اشاعت کے طبع ہوئی ہے ۔

۱۵۵؎ حاج ملّا علی واعظ خیابانی تبریزی کتاب "علمائے معاصرین" کے ترجمہ میں صفحہ ۲۹۴ پر لکھتا ہے کہ مرحوم مرزا علی اکبر آقا اردبیلی ایک بڑا عالم ، کامل ، ادیب اور حکمت و کلام و حدیث و فقہ میں ماہر اور زاہد و پرہیزگار تھا ۔ وہ اردبیل میں سکونت پذیر تھا ۔ اچھے کاموں کی تلقین اور بُرے کاموں سے مخالفت کرتا تھا ۔ اُس نے اپنی بعض مطبوعہ کتابوں میں شیخنا المحقق اور دیگر اکابرین پر طعن و طنز کیے ہیں ۔ چونکہ اُس نے ظاہر کلام کو دیکھا ، اس کے مقصود سے آگاہ نہ ہو سکا ۔ یہی وجہ ہے کہ بعض بڑے بڑے عالم لوگ بددل ہو کر اُس سے کنی کترانے لگے اور اُسے ملنے کے لیے عراق نہ گئے ۔

۱۵۶؎ رجوع بہ "البعث النشور" صفحہ ۴۷

۱۵۷؎ رجوع بکتاب محولہ بالا صفحہ ۵۰

۱۵۸؎ آخوند ملّا محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹) ہجری قمری امامیہ شیعوں کا بہت بڑا مجتہد اور شیخ مرتضیٰ انصاری اور مرزا محمد حسن شیرازی کا شاگرد اور مشہور کتاب "کفایۃ الاصول" کا مؤلف تھا ۔ رجوع کیجیے "ریحانۃ الادب" ، ج ۱ صفحہ ۱۶

۱۵۹؎ رجوع کیجیے "البعث النشور" ص ۴۳۱ - ۳۹۸

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۶۰ محولہ بالا، ص ۲۷، ۲۸، ۲۹)

۱۶۱ ان لوگوں کی بات کو چھوڑ کر جن کا عالم یہ ہے کہ وہ ایک خدا کے ساتھ متحد ہو گیا ہے، اتحاد محال ہے۔ یہ بات نہیں کہتا مگر جو بڑا جاہل ہو جو اپنی عقل سے بدک گیا ہو، اور اپنی حقیقت ا[illegible] شریعت سے ہٹ گیا ہو پس اس نے عبادت کی اپنی فاسد عقل کی، پس نہ تو شریک [illegible] خدا کے ساتھ کسی کو "محی الدین ابن عربی از اشعار" صفحہ ۵۲

۱۶۲ اتحاد و حلول کی باتیں ملحدوں کے سوا کوئی نہیں کرتا۔ رجوع بہ "کبریت الاحمر" حاشیہ "یواقیت" جلد دوم صفحہ ۱۴۵

۱۶۳ حلول کے قائل لوگ جاہل اور لغو انسان ہیں (رجوع بہ کتاب محولہ بالا وہی صفحہ ماقبل)

۱۶۴ مراد ہے حلول کے قائل موحد نہیں ہیں۔ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۸۳

۱۶۵ شریعت کبھی بھی حق سے تہی نہیں ہوتی۔ بے شک ہر کہنے والے کے قول پر عمومیت [illegible] ہوئی ہوتی ہے اور ہر معتقد کے اعتقاد کو احاطہ کئے ہوتی ہے (رجوع "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۹۴

۱۶۶ اور مُہر لگا دی ہے تمام رسولوں پر اور مُہر لگا دی ہے آپ کی شریعت کے ساتھ تمام شریعتوں پر۔ پس نہیں ہے کوئی رسول آپ کے بعد جو شریعت نافذ کرے اور نہ کوئی شریعت ہے جو آپ کی شریعت کے بعد اللہ کی طرف سے نازل ہو۔ رجوع "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۹۴)

۱۶۷ یہ بات خاص طور پر نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۳۷۰ کی یہ عبارت کہ پس وہ شخص کہ جس پر حد قائم ہو جائے اُسے اجر ملے گا اور وہ اپنی ذات میں گنہگار نہیں ہے۔ جیسے حلاج ہے اور جو کوئی اُس کے راستے پر چلا) "کبریت الاحمر" جلد اوّل صفحہ ۱۲۸ حاشیہ "یواقیت" کی اس عبارت سے متفاوت ہے جو یہ کہتی ہے کہ جیسے وہ قاضی جو حد قائم کرتا ہے اُس شخص پر وہ بھی اجر پانے والا ہے۔ بالکل یہی واقعہ حلاج کا ہے۔

۱۶۸ تالیف شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری۔

۱۶۹ تالیف سید محمود ابوالفیض منوفی حسینی۔

۱۷۰ "رجبیون" وہ اہل اللہ ہیں کہ ان کا حال عظمتِ الٰہی سے قائم ہے، وہ اپنی بات کے بڑے پکے لوگ ہیں۔ اس آیت پہ خصوصی توجہ کی وجہ سے کہ ہم تم پر ایک بھاری کلام ڈالنے والے ہیں" (یعنی قرآن مجید) ہر دور میں اُن کی تعداد چالیس رہی ہے نہ کم نہ زیادہ۔ ان کا نام رجبیون اس لیے رکھا گیا کہ اس مقام کا کشف انھیں صرف ماہِ رجب میں حاصل ہوتا ہے، چاند کے نکلنے سے لے کر آخر ماہ رجب تک۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۵

۱۷۱ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا، بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی آسمانی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اب ہمارے ہاتھ میں بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو قرآن پاک کے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۸۷

۱۷۲ افراد کے علم کے بارے میں حضرت علی ابن ابی طالب سے روایت ہے کہ جب وہ اپنے سینے پر ہاتھ مار کر اُسے پھر آگے لاتے تھے تو فرماتے، بے شک یہاں بے شمار علوم کا خزینہ ہے۔ بشرطیکہ مجھے ان علوم کو قبول کرنے والے بندے مل جائیں۔ علم الافراد سے مراد وہ علم ہے جو افراد کے لیے مخصوص ہے اور دوسرے اُس سے بے بہرہ ہیں اور کتنے ہی لوگ ہوتے ہیں جو ان کے سمجھنے اور قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کا علم اُنہی سے مخصوص تھا اور حضرت موسیٰ کا علم ان کی اپنی ذات سے، اسی لیے حضرت خضر نے حضرت موسیٰ سے کہا کہ اے موسیٰ میرے پاس ایک ایسا علم ہے جو میرے رب نے مجھی کو سکھلایا ہے اور تو اُسے نہیں جانتا، تیرے پاس بھی ایک علم ہے جو خدا نے خاص طور پر تجھی کو پڑھایا ہے اور میں اُسے نہیں جانتا اور جیسا کہ ہم نے دیکھ ہی لیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی ایسے مستند اور شائستہ اشخاص نہ مل سکے جن پہ وہ اپنے سینے کے ان علمی دفینوں کو آشکارا کر سکتے۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۹۹

یہ وہ لوگ ہیں جو قطب کی نظروں سے بھی خارج ہیں (رجوع بہ "رسائل ابن عربی" جلد دوم، اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۴۔ مزید توضیح و وضاحت کے لیے لکھا جاتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی کمال

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

کے باعث دائرہ قطب سے خارج ہیں۔ رجوع کیجئے "بہ کشاف" جلد دوم صفحہ ۱۱۰۷)

۱۷۳ اس علم الافراد کے متعلق علی بن حسین بن ابی طالب زین العابدین نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کرتے: ہی علمی جوہر ہیں جنھیں اگر میں آشکارا کردوں تو لوگ مجھ پہ بت پرست ہونے کی تہمت لگائیں گے اور مسلمان میرے خون بہانے کو حلال سمجھیں گے، اور بدترین عمل کرنے کو بھی نیکی سمجھیں گے "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۰۰، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ ابن عربی حضرت علی کے علم کو جس کے لیے اُنھیں قبول کرنے والے مناسب آدمی نہیں ملتے، تاکہ اُن پہ آشکارا کرتے اور پھر حضرت زین العابدین کے علم کو جس کے اظہار پر اُن کی تکفیر کر دی جاتی۔ اسی علم الافراد کی قسموں میں سے شمار کرتے ہیں جس کا خاص انہی بزرگوار ہستیوں تک مخصوص ہے اور دوسرے ان علوم سے محروم تھے اور ان کی قبولیت کی اہلیت بھی نہ رکھتے تھے۔

۱۷۴ مذکورہ بالا روایت کو اس حدیث نبویؐ میں سے ہے۔ ابن عربی نے سلمان فارسی کے اہل بیت سے جو خصوصی الحاق اور بگاڑ کے بارے میں نقل کیا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحات ۱۹۶ - ۱۹۵

۱۷۵ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۵۰۷ :

۱۷۶ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ"، جلد چہارم صفحہ ۵۴۶

۱۷۷ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہٗ کا فرمان — ایک دن آپ نے اپنے فرزند حضرت حسن رضؓ سے فرمایا: اے میرے بیٹے اپنی تمام تر محبت اپنے دوست پر نچھاور کر دے مگر پھر بھی کلی طور پر اُس سے مطمئن نہ ہو۔ اپنی ہر قسم کی مدد، کمک اور دوستی سے اُسے نواز مگر اپنے تمام راز اُس پر فاش نہ کر دے۔ رجوع بہ "محاضرۃ الابرار" جلد دوم صفحہ ۶

۱۷۸ قطب جسے غوث بھی کہتے ہیں ایک ایسی شخصیت ہوتی ہے جس پر دُنیا کے ہر دور میں خدا تعالیٰ کی نظرِ عنایت رہتی ہے اور وہ اسرافیل علیہ السلام کے دل میں لبتا ہے۔ رجوع کیجئے "رسائل ابن عربی" جلد دوم، نیز "اصلاح الصوفیہ" صفحہ ۴ — خداوند تعالیٰ نے اُسے اسم اعظم کا طلسم بخشا۔ وہ کائنات کی سیر کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے رُوح جسم میں۔

یعنی عام کا ترازو (تعادن) اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس کا علم تابع حق ہوتا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "التعریفات جرجانی" صفحہ ۱۵۵

۱۷۹ امام وہ شخصیت ہوتی ہے جس کے لیے دین و دنیا ہر دو کی سرداری مسلّم ہے۔ امام دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو قطب کے دائیں جانب ہیں اور اس کی نظر عالم ملکوت پہ ہوتی ہے، دوسرے وہ جو قطب کے بائیں طرف ہوتا ہے اور اُس کی نگاہ فرشتوں پہ ہوتی ہے۔ رجوع کیجئے وہی کتاب ماقبل صفحہ ۲۹

۱۸۰ رک بہ "فتوحات" ج ۲ ص ۱۷۵

۱۸۱ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۵۱

۱۸۲ وَيُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ٥ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ٥

(سورہ الدھر، سورۃ نمبر ۷۶ - آیات شمارہ ۸ - ۷)

۱۸۳ فِضّہ حضرت بی بی فاطمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ کا نام تھا اور آنحضرتؐ کی روایات کے مطابق گھر کا کام ایک دن بی بی پاک خود اپنے ذمہ لیتی تھی اور ایک دن فِضّہ کے سپرد کرتی تھی اور فارسی زبان کی یہ مشہور مثل کہ "امروز کار خانہ با فضّہ ہست یعنی کہ آج ہم اہل خانہ فارغ ہیں۔ آج گھر کے سب کام کاج ملازمہ کے ذمّے ہیں" اسی روایت سے اخذ کی گئی ہے۔

۱۸۴ لفظ جزہ کے ج تلے زیر اور "ز" پر شدّ ہے۔ مطلب ہے کٹی پھٹی اور باہم اُلجھی ہوئی پرانی اُون جسے بھیڑ سے اُتارے ہوئے ایک سال ہو گیا ہو۔ رجوع کیجئے بہ "منتہی الادب" جلد اوّل صفحہ ۱۷۶۔ اس کے دوسرے معنی نامناسب مقام ہیں۔

۱۸۵ صاع۔ تقریباً تین کیلو کے

۱۸۶ رجوع کیجئے بہ "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار" جلد اوّل صفحات ۱۵۳ - ۱۵۰

۱۸۷ شرفاء سے مراد فرزندان بی بی فاطمہؓ ہیں۔ ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ ان کی تمام آل اولاد اسی آیت کریمہ (کہ اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو (اہل بیت) تم سے آلودگی کو دور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

سکے اور تم کو ہر طرح ظاہراً اور باطناً پاک صاف رکھے۔ (سورہ الاحزاب آیت شمارہ ۳۳)
میں شامل ہے اور وہ سب مطہر ہیں اور یہ اُن پہ خدا کی خاص عنایت ہے حضور نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت بہ شرف کے لیکن اسی شرف کے فرمان کا راز در اصل قیامت
میں کھُلے گا دُنیا میں نہیں کیونکہ اگر دنیا میں اُن سے کوئی خطا سرزد ہو تو ان کو اس کا بدلہ
بھگتنا پڑے گا اور ان پر حدِ شرع کا اطلاق ہوگا، کیونکہ حضور رسولِ پاکؐ صلعم نے اپنی
بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اگر فاطمہؓ بنت محمدؐ بھی چوری کرے تو شرع کے
مطابق اُس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے گا لیکن اس کے باوجود بھی ان کی خدمت ہرگز
جائز نہیں۔ مزید تحقیق کے لیے رجوع کریں بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحات ۱۹۶-۱۹۷

۱۸۸ه
لَا تَعْدِلْ بِاَهْلِ الْبَيْتِ خَلْقًا
فَاَهْلُ الْبَيْتِ هُمْ اَهْلُ السِّيَادَةْ
مُبْغِضُهُمْ مِنَ الْاِنْسَانِ خُسْرٌ
حَقِيْقِيْ وَحُبُّهُمْ عِبَادَةْ
(فتوحات مكّية جلد دوم صفحه ۱۳۹)

۱۸۹ه فتوحات کی اسی سلسلہ پر اصل عبارت :- (اقطاب) من يكون ظاهر الحكم
ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام
لابي بكر، عمر وعثمان وعلي والحسن ومعاويه بن يزيد وعمر بن
عبد العزيز والمتوكل۔ رجوع کیجیے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۶)

۱۹۰ه رجوع کیجیے بہ محاضرۃ الابرار، جلد اوّل صفحہ ۷۹

۱۹۱ه رجوع کیجیے بہ فتوحاتِ مکیہ جلد دوم صفحہ ۸

۱۹۲ه محولہ بالا، صفحہ ۸۔

۱۹۳ه "الیواقیت والجواہر"، ج ۱، ص ۷

۱۹۴ه مؤخر الذکر عبدالوہاب شعرانی، ابن عربی کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں، یُوں معلوم ہوتا ہے کہ
"فتوحاتِ مکیہ" اور "فصوص الحکم" وہ عبارات جو اس عقیدے پر دلالت کرتی ہیں کہ دوزخی ایک مدت کے

دوزخ کی آگ سے عادی ہو کر لذت حاصل کرنے لگیں گے؛ حتی کہ اگر وہ دوزخ سے باہر بھی نکل
آئیں تو فریاد کریں گے کہ انھیں دوبارہ دوزخ میں ڈال دیا جائے۔ ابن عربی کی عبارات نہیں
ہیں کہ شعرانی کی نظر میں ابن عربی کی تالیفات میں بھی بعض عبارات گھسیڑ دی گئی ہیں۔ اس جگہ
بھی شعرانی نے محمد بن سودکین سے جس نے ابن عربی کی مجالس و تقریرات کو جمع کیا ہے، اس کی
کتاب لواقح الانوار سے نقل کیا ہے کہ اے میرے بھائی جان وہ تمام باتیں جو ہم نے پائی ہیں
ہمارے قول میں سے جہنمیوں کے جہنم سے نکلنے کے بارے میں ہماری تمام کتابوں میں ہماری
تقریروں وغیرہ میں پس اُن سے مراد ہماری موحدین میں سے سرکش لوگ ہیں۔

شعرانی نے پھر شیخ کامل عبدالکریم جیلی سے بھی روایت کی کہ انھوں نے فتوحاتِ مکیہ
کی شرح "لباب الاسرار" میں لکھا ہے۔ اس سے بچو کہ تم شیخ کے کلام سے یہ سمجھو کہ وہ مراد لیتا ہے
دوزخی لوگوں کے دوزخ سے نکلنے کے بارے میں موحدین کے علاوہ کفار میں سے کسی کی
بے شک یہ خطا ہے (رجوع کیجیے بہ "الیواقیت جلد دوم صفحات ۱۸۳-۱۸۲) لیکن اس سب
کچھ کے باوجود جیسا کہ ہم اُوپر متن میں اشارہ کر چکے ہیں ابن عربی پہ یہ اعتراض عاید ہوتا ہے
باقی سب موارد اور مواقع کی طرح یہاں بھی شعرانی نے اپنے شیخ کے دفاع میں تکلف ہی
کیا ہے اور کوشش کی ہے کہ وہ انھیں کتاب سنت کے ظاہر کا پابند اور دلیل متشرع
ثابت کریں۔ جیسا کہ اس لفظ کا عام مفہوم ہے۔ جہاں کہیں ان کی عبارت شریعت کے ظاہر
کے موافق و مطابق نہیں۔ وہ ان عبارات کو اس کی تحریر نہیں سمجھتے اور اُسے گھسیڑی ہوئی
یعنی الحاقی قرار دے دیتے ہیں۔ کبھی شعرانی کے دلائل بھی کمزور اور بودے نظر آتے ہیں، گویا کہ
غلطی کی اور یہی نوعیت مراد لیتے ہیں جیسا کہ ابھی یہیں ہم نے دیکھا کہ ابن عربیؒ کا دفاع
کرتے ہوئے محمد بن سودکین اور جیلی سے نقل کیا کہ وہ کافروں کے دوزخ سے نکلنے کے قائل
نہ تھے، حالانکہ موضوعِ بحث آگ سے ان کا نکلنا نہیں۔ ہم تو خود کہہ آئے ہیں کہ وہ
بھی دوزخ میں ان کی ہمیشگی کا عقیدہ رکھتا ہے بلکہ موضوعِ بحث اور اعتراض والی بات
تو اُس کا وہ عقیدہ ہے جس میں عذاب کے اصطلاحی معنی درد و شکنجہ کی بجائے اس کے
لغوی معنی مٹھاس، شیرینی اور گوارائی لیتے ہیں۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۹۵ مثلاً کاشانی۔ رجوع کیجیے کاشانی کی "شرح فصوص الحکم" صفحہ ۱۰۱۔ بالی آفندی، رجوع کیجیے وہی کتاب حاشیہ صفحہ ۱۰۰

۱۹۶ ان مسلمانوں کے سلسلہ میں جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوئے اور توبہ کرنے سے پہلے ہی مرگئے اختلاف ہے۔ اشاعرہ اور امامیہ کا عقیدہ ہے کہ ان کا عذاب بھی منقطع ہوجائے گا (اشاعرہ نے تو اس احتمال کا اظہار بھی کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے مسلمانوں کو اصلاً عذاب میں مبتلا کرے گا بھی نہیں) لیکن جمہور معتزلہ ان کے دائمی عذاب اور اس کے منقطع نہ ہونے کے قائل ہیں لیکن کفار کے بارے میں اجماع امت کی متفقہ رائے ہے کہ وہ آگ میں ہمیشہ رہیں گے اور انھیں ابدی عذاب بھی ہوگا۔ (رجوع کیجیے بہ کتاب "عقاید النسفیۃ" صفحات ۱۴۴ تا ۱۴۸، نیز "شرح مقاصد" جلد دوم صفحات ۲۲۹ - ۲۲۸ "، شرح تجرید" (کشف المراد) صفحہ ۳۲۸

۱۹۷ رجوع کیجیے بہ "فصوص الحکم" فص اسماعیلی، صفحہ ۹۴ "شرح قیصری" "فص اسماعیلی"، "شرح کاشانی" صفحہ ۱۰۰

۱۹۸ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اول صفحہ ۱۹۴ اور ۳۰۳

۱۹۹ محولہ بالا صفحہ ۲۶۳

۲۰۰ رجوع بہ "فصوص الحکم" فص اسماعیلی صفحہ ۹۴۔

۲۰۱ رجوع کیجیے بہ شرح فصوص قیصری فص اسماعیلی ص — شرح فصوص کاشانی .. شرح عفیفی صفحہ ۹۵

۲۰۲ رجوع بہ "شرح فصوص" عفیفی" صفحہ ۹۶ تا ۹۸

۲۰۳ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اول صفحہ ۲۱۱ "الیواقیت" جلد دوم صفحہ (۱۲۹ - ۱۲۸)

۲۰۴ امام "القاب خلافت" میں سے ایک لقب ہے ("شرح فصوص" کاشانی، صفحہ ۲۴۱) امامت ایک نام ہے خلافت کے ناموں میں سے ("شرح فصوص قیصری" فص ہرونی صفحہ ۴۳۵ اور صفحہ ۴۰۵ کے حاشیہ میں یہ لکھا ہے۔ امام وہ ہوتا ہے جسے دین و دنیا دونوں میں ست عامہ حاصل ہو

۲۰۵ مثال کے طور پر "فتوحات مکیہ" کی جلد اول صفحہ ۳۰۱ پر آتش دوزخ سے نہ نکل سکنے والوں کو

وہ چار گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں اور پہلے گروہ کو وہ فرعون اور اس جیسے دوسروں پر مشتمل سمجھتے ہیں۔

۲۰۶ رجوع کیجیے بہ "فصوص الحکم" فص موسوی صفحہ ۲۰۱، نیز رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم باب ۱۹۸، صفحہ ۴۱۰

۲۰۷ اس سلسلہ میں معترض ملا طاہر قمی ہے جس کی عبارت ہو بہو نقل کر دی گئی ہے۔ رجوع کیجیے بہ صفحہ ۳۹۲

۲۰۸ رجوع کیجیے بہ "فصوص الحکم" فص عیسوی صفحہ ۱۴۱

۲۰۹ عبارت کا متن یوں ہے:۔ فعال اللہ تعالیٰ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو المسیح بن مریم فجمعوا بین الخطا والکفر فی تمام الکلمۃ" (رجوع کیجیے بہ کتاب "فصوص الحکم"، صفحہ ۱۴۱ "شرح کاشانی" فص عیسوی صفحہ ۱۷۷ "شرح قیصری" فص عیسوی ص)

۲۱۰ رجوع کیجیے بہ "شذرات" جلد ششم صفحات ۲۱۰ - ۲۱۱)

۲۱۱ زملکان۔ پہلے حرف پہ زبر، دوسرا ساکن، تیسرے پہ زبر۔ بلخ میں ایک قصبے کا نام ہے۔ نیز دمشق کے نواح میں بھی ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع کیجیے "مراصد"، جلد دوم صفحہ ۶۷۰

۲۱۲ رجوع کیجیے بہ "مراۃ الجنان" جلد چہارم صفحات (۱۰۰ - ۱۰۱)

۲۱۳ رجوع کیجیے "شذرات الذھب" جلد ششم، صفحہ ۲۳۱

۲۱۴ اس بحث کے سلسلہ میں ایک تنبیہ لازم ہے کہ ہم نے ان مضامین مذکورہ کو کتاب "البدایہ والنہایہ" ج ۱۳، طبع مصر سال ۱۳۶۶ھ کے پہلے ایڈیشن کے صفحہ ۱۵۶ سے نقل کیا ہے۔ لیکن کتاب الدرالثمین سابق الذکر کتاب "البدایہ والنہایہ" سے ایسی عبارات لایا کہ بعض مقامات پر وہ ہمارے مذکورہ بیان سے متفاوت ہے۔ شاید اس کا نسخہ پہلے چھپے ہوئے نسخے سے کسی حد تک متفاوت ہوا۔ لہٰذا مزید معلومات کے لیے ان عبارات کا کچھ حصہ جو کتاب "الدرالثمین" میں نقل ہوا، اور جو نسخہ ہماری توجہ کا مرکز بنا اس میں نہ تھا، درج کرتے ہیں۔ "وہ یعنی ابن عربی ایک بلند مرتبہ عالی شان اور کامل شیخ تھے جو علوم شرعی میں ان کی کامل دسترس پر جابجا اشارات ملتے ہیں۔ وہ ریاضت"

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

مجاہدت اور معزوں کی کثرت میں بھی ثابت قدم رہے ۔ لوگوں کے دلوں پر ان کا پر داد بد بہ اور رعب تھا ۔ ان کے بارے میں میرا مسلک توقف ہے ۔ رجوع کیجئے "الدر الثمین" ، صفحات ۳۶-۳۷

۲۱۵ خزرج انصار کے ایک قبیلہ کا نام تھا جو مدینۂ منورہ میں زندگی بسر کرتے تھے ۔

۲۱۶ رجوع بہ "شذرات" ، جلد ہفتم صفحات ۹۷ - ۹۸ نیز "الدر الثمین" صفحہ ۳۵ اور ۳۶

۲۱۷ رجوع کیجئے بہ "شذرات الذہب" جلد ششم ، صفحات ۱۵۳ - ۱۵۴

۲۱۸ رجوع کیجئے بہ "میزان الاعتدال" جلد سوم صفحہ ۲۶۰

۲۱۹ رجوع کیجئے "بشارۃ الشیعہ" ، صفحہ ۱۵۱

۲۲۰ رجوع کیجئے "روضات" ، جلد اوّل صفحات ۱۲۹ - ۱۱۴

۲۲۱ محولہ بالا ، جلد ہشتم ، صفحہ ۵۹

حصّہ سوم

باب ۲

۱ رجوع کیجئے بہ "نفح الطیب" ، جلد دوم ، صفحہ ۳۶۷ ، نیز "شرح حال ابن عربیؒ" کی جلد چہارم کا آخر اور "فتوحاتِ مکیہ" ، صفحہ ۵۵۷

۲ شیخ ابو السعادات ، عفیف الدین اسعد نے صفحہ ۲۱۶ پر اس کے متعلق بحث کی ہے ۔

۳ رجوع بہ "التذکاری" ، صفحہ ۳۳۸

۴ محمد بن عبداللہ بن ظہیر قریشی مخزومی مکی شافعی (۷۵۱ - ۸۱۷) ذیل "تذکرۃ الحفاظ" ذہبی صفحہ ۳۷۵ ، نیز "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۵۴۲

۵ رجوع بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۱۰

۶ پہلے حرف پر زبر دوسرا ساکن اور تیسرے پر زیر ۔ ایک قصبے کا نام ہے ۔ رجوع بہ "معجم البلدان" جلد پنجم ، صفحہ ۷۵

۷ رجوع بہ "لسان المیزان" جلد پنجم ، صفحہ ۳۱۵

۸ رجوع کیجئے بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۱۰

۹ احمد بن محمد مقری تلمسانی ، سال وفات ۱۰۴۱ ہجری

۱۰ رجوع بہ "نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۶۲

۱۱ ذکریا بن احمد بن محمد المعروف خاتمۃ المتاخرین سن ۶۴۰ کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور سن ۷۲۷ میں وفات پائی ۔ در رجوع بہ "روضات" جلد سوم صفحہ ۳۹۲

۱۲ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۳۹

۱۳ ابو الحسن علی بن ابراہیم بغدادی جس کا ذکر پہلے بھی صفحہ ۳۶۸ پر آچکا ہے ۔ اپنی کتاب "الدر الثمین فی مناقب شیخ محی الدینؒ" کے صفحہ ۳۵ پر ابو الحسن خزرجی سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے اپنی مشہور کتاب "العسجد المسبوک" میں لکھا ہے کہ شیخ محی الدین سن ۵۶۰ کے رمضان المبارک کی سترہ تاریخ کو بطور سوموار مرسیہ کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۶۰۸ میں اشبیلیہ کے شہر میں فوت ہوئے ۔ وہ سن ۵۹۸ تک وہیں مقیم رہے ۔ پھر مشرقی ممالک کی سیاحت پر نکل کھڑے ہوئے اور مصر ، شام ، دیگر ممالک و خراسان کے اکثر شہروں میں گھومتے رہے لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سرزمین ایران میں داخل نہیں ہوئے لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ وہ ارمنستان سے ضرور گزرے جو ایران کا حصّہ تھا ۔

۱۴ کتاب زیر بحث میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے ۔ اس کے پہلے صفحہ پر لکھا ہے ۔ "شاذرود کے سبب بے شک میں ذکر کر رہا ہوں اس کتاب میں جس کا نام میں نے "کتاب الانبیاء علی طرائق اللہ" رکھا ہے ، بعض ایسی چیزوں کا جو میں نے سُنی ہیں ، اپنے شیخ ، سیّد سے ، قطب سے ، امام سے ، کبریت احمر سے اور اس کی تنبیہات اور ارشادات کا ذکر کیا ہے" اللہ کے راستے میں ۔

۱۵ یہ کتاب بھی میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے ۔

۱۶ "رسائل ابن عربی" ج ا رسالہ ۱۴

۱۷ "طرائق الحقائق" جلد دوم کے صفحہ ۳۵۸ پر درج ہے کہ جب شیخ صدر الدین محمد نے اپنا ایک رسالہ تونیہ سے جناب سلطان الحکماء ، خواجہ نصیر الملۃ والدین محمد موسیٰ کی خدمت اقدس

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

میں بھیجا۔ اُنھوں نے جواب میں اُسے ان عالی شان خطابات سے مخاطب کیا کہ مولانائے اعظم
داعیٔ اتم، کاشفِ علم، صدر الملت والدین، حجت الاسلام والمسلمین، لسان الحقیقت
ترجمان الطریقت، قدوۃ السالکین الواحدین، مقتدی الواصلین المحققین۔ کرۂ ارض پر
بے مثال ملک العلماء، رحمٰن کا کامل ترجمان اور دنیائے اسلام کے افضل ترین عالم،
(خدا اُس کا سایہ ہمیشہ سروں پر قائم رکھے) کا گرامی نامہ اپنے دعاؤں کے طالب خادم،
مُرید صادق اور فیض یافتہ عاشق محمد طوسی کے پہنچا۔ از روئے ادب اُسے بوسہ دیا، آنکھوں
سے لگایا اور یہ رُباعی کہی ؎

از نامۂ تو ملک جہاں یافت دلم
وز لفظ تو عمر جاوداں یافت دلم
دل مردہ بدم چو نامہات بر خواندم
از ہر حرفی ہزار جان یافت دلم

ترجمہ: ترے خط سے میرے دل کو دُنیا بھر کی مملکت مل گئی۔ ترے خط کے ہر لفظ سے
مجھے عمرِ جاوداں نصیب ہوئی۔ مرا دل مُردہ تھا، جب ترا گرامی نامہ پڑھا تو اس کے ہر
حرف سے مجھے ہزار جانیں مل گئیں۔

۱۸ـ آپ کا نام محمد بن مؤید بن ابی بکر بن حسن بن محمد بن حمویہ ہے۔ ۶۵۰ سن میں وفات پائی۔
رجوع بہ "نفحات الانس" (صفحہ ۴۲۸ - ۴۳۰)۔

۱۹ـ صدر الدین کے مولانا روم سے رابطے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

۲۰ـ قطب الدین محمود بن مسعود المعروف علامہ شیرازی (۶۳۴-۷۱۰)، خواجہ نصیر کے شاگرد
اور مراغہ کی رصدگاہ میں ان کے یار و مددگار تھے۔ اسلامی ایران کی مایہ ناز علمی شخصیتوں
میں سے تھے۔ ان کی گراں بہا کتابوں میں کتاب "درۃ التاج"، "شرح قانون ابن سینا"
اور "شرح حکمت الاشراق" بھی شامل ہیں۔

۲۱ـ مولانا جامی لکھتے ہیں کہ مولانا قطب الدین علامہ شیرازی حدیث میں قونوی کے شاگرد تھے۔
کتاب "جامع الاصول" کو اُنھوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا اور استاد کے سامنے پڑھا، اور

اس پر ہمیشہ نازاں رہے (رجوع بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۵۵) "جامع الاصول لاحادیث
الرسول" ابوالسعادات مبارک بن محمد شافعی المعروف ابن الاثیر (سال وفات ۶۰۶)
کی تالیف ہے (رجوع بہ "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۵۳۵) نیز یہ ایک رسالے کا
نام بھی ہے جو احادیث پر مشتمل ہے اور صدر الدین قونوی کا لکھا ہوا ہے۔ (کشف الظنون
جلد اول صفحہ ۵۳۷) مرحوم بدیع الزمان فروزانفر کا اندازہ ہے کہ اس سے مراد وہی
کتاب "جامع الاصول ابوالسعادات" ہی ہوگی (رجوع کیجئے بہ "رسالہ در تحقیق زندگی
مولانا روم، صفحہ ۱۱۸) مگر راقم الحروف کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان دونوں سے مراد کونسی
کتاب ہے۔

۲۲ـ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس"، صفحہ ۵۵۶

۲۳ـ رجوع کیجئے مجموعہ "شرح منازل السائرین" عبدالرزاق کاشانی "النصوص" صدر الدین قونوی
صفحہ ۲۰۰

۲۴ـ رجوع کیجئے وہی مجموعہ ماقبل اور وہی صفحہ۔ کتاب کے سورۃ المبارکہ فاتحہ کی تاویل کے مقدمہ
میں آیا ہے کہ صدر الدین نے فصوص الحکم پر شرح کبیر لکھی اور اُس میں اس کتاب کی دقیق
پیچیدگیوں اور مشکلات کو حل کیا ہے اور شریعت و حقیقت کو باہم مربوط بنایا ہے، اور
اُس کے مقاصد و مسائل کو بالعموم اور مسئلہ وحدت الوجود کو بالخصوص بڑے عمدہ و اعلیٰ
پیرائے میں تشریح کی ہے، لیکن ایسی کوئی کتاب میرے ہاتھ نہیں لگی۔ شرح کبیر کو تو الگ
چھوڑیئے یہ بھی پتہ نہیں کہ آیا اُس نے "فصوص الحکم" پر کوئی شرح لکھی بھی ہے یا نہیں۔
شاید اس سے مُراد وہی کتاب "فک الختوم" ہی ہو جس کے متعلق کہا گیا ہے "فصوص الحکم"
کی مہروں کو توڑنے اور اس کے رموز و اسرار کو کھولنے والی ہے۔) لیکن یہ بات یاد رہے کہ
مذکورہ بالا کتاب شرح کے مروجہ معنی والی شرح نہیں بلکہ وہ ایک قسم کا دیباچہ یا مقدمہ ہے۔
"فصوص الحکم" مطالعہ کرنے والوں کے لیے ــــ اس کے علاوہ "فکوک" کے مقدمے سے
یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس نے فقط "فصوص الحکم" کے خطبہ کی شرح کی ہے نہ کہ ساری کتاب کی۔
جیسا کہ اُس نے خود ہی تصریح کی ہے کہ مجھ سے خواہش کی گئی کہ میں کھولوں ان کی مہروں کو اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

اُس کے رازوں کو واضح کروں اور اس کی پوشیدہ چیزوں کو کھولوں اور اس کے مفصل دروازوں کو کھول دوں۔ اُسی چیز کے ساتھ جو اس کے مجمل کو مفصل کرے۔ پس میں نے اثبات میں جواب دیا۔ جانتے ہوئے اس کے استحقاق کو اور تقرب کو۔ ان کا رہنمائی پانا تجلیاتی کے دائرے کی طرف۔ یہ بات اس کے ساتھ ہے کہ میں نے نہیں شرح کی اس کتاب کی سوائے اس کے خطبے کے۔ جندی نے بھی اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ صدر الدین قونوی نے میرے خطبہ "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور اس کتاب کے تمام مضامین کو اُس میں سمو دیا۔ رجوع کیجیے "، مقدمہ شرح "فصوص الحکم" جندی نسخۂ خطی۔

۲۵ رجوع کیجیے نفحات الانس جامی صفحہ ۶۰۳

۲۶ رجوع کیجیے بہ "تذکرہ میخانہ" چاپ تہران "۱۳۴۰ھ صفحہ ۳۷

۲۷ رجوع بہ "اشعۃ اللمعات" صفحہ ۲

۲۸ "سوانح" تالیف احمد بن محمد بن طوسی غزالی (سال وفات ۵۲۷ یا ۵۱۷) برادر محمد بن محمد حجۃ الاسلام غزالی۔

۲۹ "لمعات" ضمیمہ "دیوان عراقی"، صفحہ ۳۷۶

۳۰ "اشعۃ اللمعات" کی تصحیح کرنے والے جناب حامد ربانی نے اپنے پیش لفظ کے چوتھے صفحے پر مندرجہ ذیل کے نام گنوائے ہیں :—

(۱) "اشعۃ اللمعات" جو مولانا عبدالرحمٰن جامی کی تالیف (۲) "اللمعات" فی شرح اللمعات" جو شیخ یار علی شیرازی کی تصنیف۔ (۳) شاہ نعمت اللہ کرمانی (سال وفات ۸۳۴) کی شرح۔ (۴) صاین الدین ابن ترکہ اصفہانی کی شرح جس نے ۸۳۵ میں وفات پائی (۵) ختلانی کی شرح جس نے ۸۹۳ میں انتقال کیا (۶) نویں صدی ہجری کے آغاز والے عارفوں میں سے درویش علی کبیری کی شرح (۷) شرح خاوری۔

۳۱ رجوع کیجیے بہ اشعۃ اللمعات" جامی صفحہ ۳

۳۲ ابو محمد عبدالحق بن سبعین مرسی اندلسی جو سن ۶۱۳ میں مرسیہ میں پیدا ہوئے اور عرصہ دراز تک سبتہ میں قیام پذیر رہے۔ ان دنوں فریڈرک ثانی بادشاہ روم نے اس سے چند سوالات پوچھے،

جن کا اس نے خوبی اور عمدگی سے جواب دیا، وہ جوابات بادشاہ روم کو پسند آئے اس لیے عیسائیوں کی نظر میں اُس کی خوب ساکھ پیدا ہو گئی۔ اُن میں بھی خوب شہرت پائی۔ اس کے چند رسالات پر جن پر عبدالرحمٰن بدوی نے تحقیق کی اور دیباچہ لکھا اور سن ۱۵۶ عیسوی میں وہ مصر میں طبع ہوئے ابن کے حالاتِ زندگی کی تفاصیل کے لیے رجوع کیجیے۔ اس کے رسائل پر آقائے بدوی کے دیباچے کی طرف۔

۳۳ ابن سبعین سے لوگوں نے کہا کہ تُو نے اُسے (یعنی صدر الدین قونوی) کو کیسا پایا۔ علم توحید کے نقطہ نظر سے، اُس نے کہا بے شک وہ محققین میں سے ہے لیکن اُس کے ساتھ ایک نوجوان ہے جو اس سے بھی زیادہ حاذق ہے۔ اور وہ عفیف التلمسانی ہے۔ رجوع کیجیے "التذکاری" ص ۳۴۲۔

۳۴ رجوع کیجیے "کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۳

۳۵ ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد انصاری (۴۸۱-۳۹۶) رسول اللہ کے صحابی حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی نسل سے تھے اور دنیائے اسلام کے چوٹی کے صوفیوں اور عارفوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ عرفان و تصوف میں اُن کی تالیفات بھی ہیں۔ جن میں سے ایک کتاب "منازل السائرین" ہے۔

۳۶ رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس"، صفحات ۵۷۰-۵۰۱

۳۷ جند۔ بہ فتح اول و سکون ثانی، بلاد ترکستان میں ایک بڑے شہر کا نام ہے (رجوع کیجیے، "معجم البلدان" جلد سوم صفحہ ۱۴۷ اور "قاموس الاعلام ترکی" جلد دوم صفحہ ۱۸۴ — لیکن "مراصد الاطلاع" جلد اول کے صفحہ ۳۸۰ کے مطابق اس کا تلفظ پہلے دونوں حروف پر زبر سے ہے اور یہ شہر سرزمین یمن میں ہے، لیکن گمان غالب ہے کہ جند ترکستان ہے۔

۳۸ رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۵۸

۳۹ "نفثۃ الروح" و "تحفۃ الفتوح"، نسخہ خطی، ص ۴، یہ جو تہران یونیورسٹی میں شمارہ نمبر ۲۳۹۲ کے تحت موجود ہے۔ انھوں نے یہ کتاب ایک عالمہ و فاضلہ خاتون کو تقدیم کی جو ایشیائے کوچک کے کسی شہر کی رہنے والی تھی۔ کتاب مذکورہ کے علاوہ جندی نے اور کتب بھی فارسی زبان میں لکھی ہیں، جیسا کہ وہ مقدمہ میں لکھتے ہیں اور چند کتابیں زبان دری میں بھی تالیف کی ہیں مثال کے طور پر "خلاصۃ الارشاد" اور "ارشاد الخلاصہ" اور "کتاب اکسیر الکمالات" صفحہ ۱۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۳۹ سعید الدین محمد بن احمد فرغانی (کشف الظنون، جلد دوم صفحہ ٦٣ ١٢ اور ابو عبداللہ محمد بن احمد بن محمد مدعو بہ سعید الدین فرغانی۔ معجم المطبوعات، جلد دوم صفحہ ١٤٤٥ کے نام بھی درج ہیں۔ فرغانہ فت پر زبر اور رپر سکون، ایک شہر کا نام ہے۔ نیز ماوراء النہر میں بلاد ترکستان سے متصل ایک وسیع علاقہ (ضلع) ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فارس کے قصبات میں ایک قصبہ ہے۔
(مراصد الاطلاع"، جلد سوم، صفحہ ١٠٢٩)

٤١ کنیت عمر بن ابی الحسن المعروف ابن فارض مصر کا ایک مشہور شاعر و عارف تھا (٦٣٢-٥٧٦) ایک مشہور دیوان کا مؤلف تھا۔ اس کے دو قصیدے "تائیہ" اور "یائیہ" ہیں۔

٤٢ یہ کتاب تہران یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری میں (مخطوطہ کی شکل میں) شمارہ نمبر ٣٦٦٤ کے تحت موجود ہے۔ مؤلف نے اس کتاب میں ابن عربی کا نام بڑے احترام و ادب سے لیا ہے، اسے شیخ الکامل اور محقق کہا ہے۔ اور اس سے کئی مضامین بھی نقل کیے ہیں مثلاً (صفحہ ٢٥٧ پر) اور اپنے استاد صدر الدین قونوی کے خط کو جو بطور تحسین لکھا گیا تھا، صفحہ ٤ پر چھاپا ہے۔

٤٣ حاجی خلیفہ نے اس بارے میں "کشف الظنون" جلد دوم کے صفحہ ١٨٥٨ پر لکھا ہے کہ شیخ سعد الدین سعید محمد الفرغانی کی کتاب الموسوم منتہی المدارک ومشتہی لب کل کامل عارف و سالک "کا یہ مقدمہ ہے۔ ایک دیباچے کی مانند اس کے "قصیدہ تائیہ" کی شرح و تفسیر کے سلسلہ میں۔

٤٤ رجوع کیجئے "نفحات الانس" جامی، صفحات ٥٦٠-٥٥٩ ؛

٤٥ بعض نے کاشانی کے سال وفات کو ٧٣٠/٧٣١ اور ٧٣٥ بھی لکھا ہے۔

٤٦ نطنزی بھی شیخ نجیب الدین علی بن بزغش کے مرید تھے۔ ٦٩٩ میں وفات پائی۔ وہ ظاہری اور باطنی علوم کے ایک ماہر عالم تھے۔ رجوع کیجئے "نفحات" صفحہ ٤٨٠ ؛

٤٧ رجوع کیجئے "نفحات" صفحہ ٤٨٢ ؛

٤٨ یہ کتاب "عنوان جوانمردان" کے تحت جناب مرتضیٰ صراف کے مقدمہ اور خلاصہ اور تصحیحات کے ساتھ اور پھر فرانسیسی زبان میں ہنری کاربن کے خلاصہ و مقدمہ کے ساتھ ١٣٥٢

میں تہران میں چھپی ہے۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کاشانی نے پہلے اُسے عربی زبان میں لکھا کہ وہ خود کہتا ہے۔ اس نوٹ بک کے لکھنے والے اور اس مسوّدے کے تحریر کرنے والے نے اپنے دور کے بعض سرکردہ اصحاب کی فرمائش پر جوانمردی پہ ایک رسالہ لکھا جس کے حواشی پر عربی میں معانی دیئے گئے اور اس کا نام "تحفۃ الاخوان" رکھا۔ چونکہ اس علاقہ کے اکثر مذہبی اسکالر اور دانشور عربی زبان سمجھنے پر قادر نہ تھے۔ اور زبان دری کے میدان میں وہ مشہور تھے۔ لہٰذا عربی میں ان سے اس موضوع پر کچھ کہنا گویا اس علمی سرمایہ کو ضائع کرنے کے مترادف تھا۔ وہاں اس مال کی منڈی میں بہت مندا تھا۔ لہٰذا بعض محبّان صادق کی برجستہ تجویز و تقریر پر اُس کا ترجمہ کیا گیا اور اس کے لباس کو اہل عرب کے شیوہ کی بجائے اہل عجم کے حلیئے میں بدل دیا۔ (رجوع بہ "تحفۃ الاخوان" صفحات ٢-٣)

٤٩ قزمان فتح اول وسکون ثانی روم میں ایک شہر کا نام ہے۔ "منتہی الارب" ذیل المنجد کے مطابق قونیہ کے جنوب مشرق میں ایک شہر ہے، لیکن "قاموس الاعلام ترکی" کے مطابق تاریخ ایک قصبہ ہے جس کی آبادی تین ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔

٥٠ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں "الذریعہ" جلد ششم صفحہ ١٢٦ نیز معجم المطبوعات" جلد دوم صفحہ ١٥٤٣۔ مقدمہ آقائے سید جلال آشتیانی "فصوص الحکم" کے مقدمہ کی شرح صفحہ ١٥ پر۔

٥١ رضا قلی خان ہدایت "مجمع الفصحا" (بخش اوّل جلد دوم صفحہ ٥٨ چاپ تہران ١٣٣٩) میں لکھتا ہے۔ ان کا مذہب وحدت الوجود ہے۔ اور ان کا مشرب لذّتِ شہود۔ ایڈورڈ براؤن اپنی "تاریخ ادبیات ایران کی جلد ۳ از سعدی تا جامی کے صفحات ٤٤٣ تا ٤٤٤ پر لکھتا ہے کہ شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی وحدت الوجود کے مشہور ترین معتقدین میں سے تھا، اور اُس مذہب کے پیروکاروں میں ایک نامور شاعر۔ اُس کا سلسلہ طریقت اس سرزمین کے بہت بڑے صوفی محی الدین ابن عربی پر جا کر ختم ہوتا ہے۔

٥٢ "فصوص الحکم" کی شرح میں تین چھوٹے چھوٹے رسالے اور اسی کتاب کے اشعار کی شرح میں ایک رسالہ لکھا جو اس کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوئے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۵۳۔ رجوع کیجئے بہ "مجموعۂ رسائل شاہ"، رسالہ "شرح ابیات فصوص الحکم" صفحہ ۱۸۰

۵۴۔ رجوع کیجئے بہ "کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۲

۵۵۔ "تمہید القواعد" ابوحامد محمد اصفہانی کی کتاب قواعد کی شرح عام۔ وہ بھی ابن عربی کے پیروکاروں اور شارحوں میں سے تھا۔

۵۶۔ جناب لاریجانی، قمشہ ای اور میرزا ہاشم گیلانی کے بارے میں ذرا آگے چل کر گفتگو و بحث کریں گے۔

۵۷۔ اس۔ یہ دو رسالے اور اس کے دیگر بارہ رسالے جناب ڈاکٹر سید علی موسوی بہبہانی اور سید ابراہیم دیباجی کی تصحیح کے ساتھ سنہ ۱۳۵۱ھ میں تہران میں شائع ہوئے۔

۵۸۔ جامی کی ذات علوم معقول و منقول میں جامع کمالات تھی۔ اپنے دور کے علوم و معارف کی مختلف النوع قسموں اور شاخوں میں انہوں نے فارسی اور عربی میں مختلف انواع کی کتابیں بطور یادگار چھوڑی ہیں۔ مثلاً ادبیات کے میدان میں بھی "بہارستان" "منشآت یا رقعات" مثنوی ہفت اورنگ، تفسیر کے میدان میں قرآن مجید کی تفسیر (آیۂ وایای فارھبون چار حصوں تک) سورۂ بقرہ، حدیث کے میدان میں "حدیث اربعین" یا چالیس حدیثوں کا ترجمہ بزرگوں کی سیرت و شرح احوال زندگی پر "شواہد النبوت" "نفحات الانس" مناقب خواجہ عبداللہ انصاری، فقہ کے میدان "رسالہ مناسک" یا "ارکان حج" عمل تصوف کے سلسلہ میں "رسالہ طریق صوفیا"، "رسالہ لَاۤ اِلٰہَ اِلَّا اللہ"، موسیقی کے میدان میں وہی کتابیں جن کا ذکر اوپر اس رسالے کے متن میں آچکا ہے۔

۵۹۔ رجوع کیجئے، تذکرہ میخانہ، صفحہ ۱۰۲

۶۰۔ رجوع کیجئے، "نقد النصوص" جامی صفحہ ۱۸

۶۱۔ محولہ بالا، صفحہ ۸۱

۶۲۔ رجوع کیجئے، کتاب "کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۲ و کتاب جامی "تالیف آقائی علی اصغر حکمت، صفحہ ۱۴۴

۶۳۔ وہ رباعی جس کا اردو ترجمہ اوپر دیا گیا ہے، یوں ہے:

توحید حق ای خلاصۂ مخترعات	باشد بہ سخن یافتن از ممتنعات
رو نفی وجود کن و در خود یابی	سِرّی کہ نیابی ز فصوص و لمعات

(دیباجی)

۶۴۔ "الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل" سن ۱۳۸۳ میں مصر میں چھپا۔

۶۵۔ رجوع کیجئے "الانسان الکامل" جلد اول، صفحات ۴۹ و ۵۱

۶۶۔ اس باب کا عنوان یوں ہے:- فی معرفۃ اسرار و حقائق من منازل مختلفۃ (فتوحات مکیہ) جلد دوم صفحہ ۳۲۴

۶۷۔ یہ شرح مؤلف کتاب کے پاس موجود ہے۔

۶۸۔ علامہ اقبال لاہوری لکھتے ہیں کہ محی الدین کے برعکس جیلانی جس پر کہ ابن عربی کا گہرا اثر تھا بسیار نویس مؤلف نہ تھا۔ اس نے ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ اور بسم اللہ کی شرح بھی لکھی ہے۔ رجوع کیجئے:
The Development of Metaphysics in Persia. P. 116

۶۹۔ اسین پلیثوس Miguel Asin Palacios سن ۱۸۷۱ء میں ہسپانیہ کے دار الخلافہ میڈرڈ سے ۲۸۱ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع شہر سرقسطہ میں پیدا ہوا۔ وہ پہلے علوم و فنون اسلامی کے مطالعہ اور حصول میں مصروف رہا، پھر درس و تدریس اور تالیف و تصنیف کے کاموں میں مشغول ہو گیا۔ اس نے زندگی کا بیشتر حصہ ابن عربی کے بارے میں تحقیق و تدقیق اور چھان بین پہ صرف کیا اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس کام سے بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ ہوا۔ اس کے متعلق اس نے کتابیں اور رسالے بھی ہسپانوی زبان میں لکھے ہیں جن میں سے بعض کا عربی اور انگریزی میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ (رجوع کیجئے آقائے ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی کی لکھی ہوئی کتاب "ابن عربی حیاتہ و مذہبہ")

۷۰۔ محولہ بالا صفحہ ۹۸

۷۱۔ حکمت میں "شرح ہدایہ اثیریہ" اور نحو میں "شرح کافیہ ابن حاجب" اور منطق میں شرح شمسیہ اسی کی کتابیں ہیں۔ رجوع کیجئے "روضات"، جلد دوم، صفحہ ۲۳۴

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۷۲ یہ بہت بڑی اور بڑے فوائد کی حامل شرح ہے۔ شرح ریان کی شرح شروع کرنے سے پہلے ابتداء میں اُس نے سات مقدمے لکھے ہیں جن میں قواعد صوفیاء کا ذکر ہے۔ ساتویں مقدمے میں ایک بڑا کافی حصہ اُس نے حضرت علیؓ کے فضائل و مناقب میں صرف کیا ہے، جو حدیث و قرآن کے مطابق ہیں۔ یہ کتاب سن ۸۹۰ کے ماہ صفر میں مکمل ہوئی اور سن ۱۲۵۸ھ میں شائع ہوئی۔

۷۳ رجوع کیجیے کتاب "المجلی" جو ۱۳۲۴ھ میں تہران میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۷۴ محولہ بالا صفحہ ۱۹۶ ؎

۷۵ نمونہ کے لیے رجوع کیجیے کتاب "المجلی" کے صفحات ۶، ۱۹، ۲۱، ۱۹۶، ۲۰۳ اور ۲۹۱ ؎

۷۶ حاجی ملا محمد بن جعفر بن محمد صادق لاہیجی جو سن ۱۲۵۰ کے بعد فوت ہوا۔ وہ ملا علی نوری کے شاگردوں میں سے تھا۔

۷۷ علی بن جمشید نوری مازندانی اصفہانی جو سن ۱۲۴۶ ہجری قمری میں فوت ہوا۔ وہ آقائی محمد بید آبادی اور میرزا ابوالقاسم مدرس اصفہانی کے شاگردوں میں سے تھا۔ وہ اپنے دور میں حکمت و فلسفہ کے مشہور اساتذہ میں سے تھا۔ رجوع کیجیے کتاب "روضات" جلد چہارم صفحہ ۴۰۸ ؎

۷۸ آقا سید رضی لاریجانی نے ۱۲۷۰ھ میں وفات پائی۔ وہ لاریجان میں پیدا ہوا اور اصفہان میں مشاہیر اساتذہ سے جن میں مُلّا علی نُوری بھی شامل تھا تعلیم حاصل کی حکمت و عرفان میں اُستادِ کامل بنا اور ابن عربی اور صدرالدین قونوی کی کتابیں پڑھانے لگا۔ اُس کے قمشہ کے شاگرد سے منقول ہے کہ اصفہان میں ہم نے حاجی مُلّا محمد جعفر لنگرودی سے "فصوص الحکم" کی شرح کو پڑھنا شروع کیا۔ مرحوم لاہیجی میں اس کتاب کے پڑھانے کی پوری اہلیت نہ تھی۔ حتیٰ کہ ہم سید رضی مازندرانی کی تلاش میں گئے اور اُس کے پاس یہ شرح پڑھنے لگے۔ اُس نے یہ سمجھ کر کہ ہم نے اس کے درس کو حکیم لاہیجی کے درس پر ترجیح دی ہے، کچھ متفکر ہو کر ہم سے کہا کہ شرح فصوص کی تدریس ایک قلندرانہ کام ہے اور حاجی مُلّا محمد جعفر حکیم کوئی قلندر نہ تھا۔ رجوع کیجیے مقدمہ آقای منوچہر صدوقی سہا بہ رسالہ ذیل نفو شمشیر، صفحہ ۳ ؎

۷۹ مدرسہ صدر تہران کی مسجد سلطانی کے سامنے واقع ہے۔

۸۰ اس کے بعض نامور شاگردوں میں مندرجہ ذیل اشخاص ہیں۔ میرزا شہاب الدین تبریزی جو ۱۳۳۱ء کے لگ بھگ مرا اور تہران کے مدرسہ صدر میں مدرس تھا۔ میرزا محمود و کہکی قمی المتخلص بہ رضوان (۱۲۷۰ - ۱۳۴۶) تہران کے مدرسہ مروی کا مقیم اور اُسی مدرسے میں فلسفہ کا اُستاد نیز مدرسہ صدر میں بھی۔ میرزا حسن کرمان شاہی جس نے ۱۳۳۶ میں وفات پائی مشائی فلسفیوں کی بچی کھچی نشانی اور اپنے بعد میں آنے والے اکثر فلسفیوں کا اُستاد تھا جہانگیر خان قشقائی جس نے ۱۳۲۸ میں وفات پائی۔ مدرسہ صدر اصفہان کا مقیم میرزا طاہر تنکابنی جو سال ۱۳۲۰ ہجری شمسی میں فوت ہوا۔ تہران کا نامور فلسفی اور تمام علوم معقول کا اُستاد نیز آقائی میرزا ابراہیم ریاضی زنجانی جس نے سال ۱۳۸۱ میں وفات پائی۔

۸۱ "مفتاح الانس" تالیف محمد بن حمزہ بن محمد (سال وفات ۸۳۴) المعروف ابن فناری۔ شرح "مفتاح غیب الجمع و الوجود" تالیف صدرالدین قونوی۔

۸۲ "تمہید القواعد" صائن الدین ترکہ اصفہانی کی تالیف اور حامد محمد اصفہانی کی کتاب "قواعد" کی شرح ہے۔

۸۳ یہ رسالہ منوچہر صدوقی سہا کی کوشش سے نور فخر دین پریس میں مؤلف کے احوال کے ساتھ جو بڑی تحقیق کے بعد لکھے گئے ۱۳۷۴ء میں شائع ہوا۔ مؤلف کے حالاتِ زندگی کے مشتاق اس مقدمے کی طرف رجوع کریں۔

۸۴ آقائی میرزا محمد رضا قمشہ ای جو ایک عارف، حکیم اور موحد تھا، کا یہ رسالہ اس عنوان کے ساتھ سال ۱۲۱۵ کے مجموعہ رسائل میں چھپا ہے۔ (رسائل فی وحدت الوجود بل الموجود کانت متعلقہ بالفص الاول من شرح نصوص الحکم للقیصری)؎

۸۵ "اشعار" رباعی کا فارسی متن، ؎

امروز گر بہ ما نظر تیز می کنی — گاہی نظر بہ خنجر خونریز می کنی
گہ بشکنی بہ چہرہ و گہ افگنی بہ دوش — بس فتنہ ہا ز موی دلآویز می کنی
۸۶ مجا ز جوی شیر بہ شیریں دکہ کن — ز جوی خون ز دیدہ پرویز می کنی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ساغر زنون ماست بہ اندازہ نوش کن ‏ ‏ ‏ ‏ ایں جام بادہ نیست کہ لبریز می کنی

مندرجہ ذیل فس شیسی از قلم آقای منوچہر صدوقی سہا صفحہ ۱۰

۸۷۔ استاد بدیع الزمان فروزانفر، دانشکدۂ ادبیات تہران کا فاضل اجل استاد۔

۸۸۔ مولانا روم کے حالاتِ زندگی پر رسالہ کے حواشی، صفحہ ۴۴ ؛

۸۹۔ محمد بن حسین خطیبی المعروف بہاؤالدین ولد الملقب سلطان الاولیاء۔ (۶۲۸ - ۵۴۳)

۹۰۔ مولانا روم کے احوالِ زندگی پر رسالہ تحقیق، تالیف استاد بدیع الزمان فروزانفر تیسرا ایڈیشن حاشیہ صفحہ ۴۳ ؛

۹۱۔ شمس الدین احمد افلاکی سال وفات ۷۶۱، مولانا روم اور ان کے بیٹے سلطان ولد کے ہم عصروں میں سے ہے۔

۹۲۔ رجوع بہ "مناقب العارفین" صفحہ ۸۱ ؛

۹۳۔ اس سے مراد کتاب "ہدایہ فی الفروع" ہے جو حنفی فقہ پر شیخ الاسلام علی بن ابی بکر مرغینانی حنفی کی تالیف ہے جس نے سن ۵۹۲ میں وفات پائی۔

۹۴۔ رجوع بہ "رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا" صفحہ ۴۳ ؛

۹۵۔ کمال الدین حسین بن حسین خوارزمی (۸۴۰ میلادی)

۹۶۔ سعد الدین محمد بن مؤید بن عبداللہ بن حمویہ (۶۵۰ - ۵۸۷) پیچھے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی سے ملے اور ان کی بہت تعریف کی۔

۹۷۔ شیخ عثمان رومی ساتویں صدی کے عارفوں کے پیر و مرشد تھے، اور وہ سن ۶۲۰ میں ابھی زندہ تھے۔

۹۸۔ اوحدالدین حامد کرمانی ساتویں صدی کے عارفوں میں سے تھے (رجوع بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۸۸) ابن عربی کی محبت و ملاقات کا موقع بھی ملا۔ ابن عربی نے "فتوحاتِ مکیہ" کی جلد اول کے باب ہشتم کے صفحہ ۱۲۷ پر ان سے ایک حدیث نقل کی ہے۔

۹۹۔ رجوع بہ "جواہر الاسرار" صفحہ ۵۲ ؛

۱۰۰۔ "رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا" حاشیہ صفحہ ۴۳

۱۰۱۔ محولہ بالا، صفحات ۴۲ و ۴۳ ؛

۱۰۲۔ ابتدا میں شیخ صدرالدین قونوی، مولانا روم کے منکر تھے لیکن انجام کار اپنے مرید اور شاگرد شیخ سراج الدین کے وسیلے سے مولانا کے مخلصوں کے حلقہ میں داخل ہو گئے۔ جب ان کی مجلس سے اُٹھے تو کہا کہ اس مرد حق کو تائید ربانی حاصل ہے اور یہ غیرت و حمیت کے گنبد کے چھپے ہوئے انسانوں میں سے ہے۔ اس کے بعد ان دونوں بزرگوں کے درمیان دوستی کا رابطہ قائم رہا۔ چنانچہ جب ایک دفعہ مولانا کی سیرت کے بارے میں بات چلی تو شیخ صدرالدین نے پورے صدق و یقین کے ساتھ شور کرتے ہوئے فرمایا اگر بایزید اور جنید اس دور میں ہوتے تو اس جوانمرد کا دامن تھام لیتے اور بڑے ممنونِ احسان ہوتے اور اسی طرح کہا کہ فقر محمدی کے دستر خوانوں کو سجانے والا ہے ہم اس کی بدولت ذوق و حال کرتے ہیں۔ ہمارا یہ تمام ذوق و شوق اسی کے قدم میمنت لزوم سے ہے۔ (رجوع کیجئے رسالہ در تحقیق، زندگانی مولانا روم صفحہ ۱۱۹) ؛

۱۰۳۔ "نفحات الانس" کے صفحہ ۴۶۳ پہ درج ہے کہ صدرالدین قونوی مولانا کے مرض الموت میں ان کی مزاج پرسی کے لیے آئے اور فرمایا، اللہ تعالیٰ آپ کو جلدی شفا عطا کرے۔ خدا درجات بلند کرے۔ اُمید ہے انشاء اللہ آپ صحت یاب ہو جائیں گے۔ کیونکہ آپ کی ذات جملہ موجودات کی جان ہے۔

۱۰۴۔ "طرائق الحقائق" کی جلد دوم کے صفحہ ۲۵۷ پر لکھا ہے کہ ایک دن مولانا جلال الدین محمد، شیخ صدرالدین کی مجلس میں تشریف لائے۔ شیخ صدرالدین ایک چبوترے کے سامنے مصلّٰی پر بیٹھے تھے، اور بڑے بڑے عالم اور عارف حضرات موجود تھے۔ شیخ صدرالدین نے اپنا مصلّٰی مولانا کے لیے چھوڑ دیا کہ وہ بیٹھیں، مگر مولانا ان کے احترام میں مصلّٰی پر نہ بیٹھے اور فرمایا کہ میں بے ادبی کر کے قیامت کے دن کیا جواب دوں گا۔ شیخ صدرالدین نے فرمایا جو مصلّٰی آپ کے لائق نہیں تو پھر میں بھی اس کے لائق نہیں تو پھر میں بھی اس مصلّٰی کو اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا اور یہ شعر پڑھا ؎

لو کان فینا للالوھۃ صورۃ ‏ ‏ ‏ ‏ ھی انت لا اکنی ولا اتردد

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۰۵ "نفحات الانس" کے صفحہ ۴۶۲ پر درج ہے کہ ایک جماعت نے مولانا روم سے امامت کی درخواست کی۔ شیخ صدرالدین قونوی بھی اسی جماعت میں موجود تھے۔ مولانا نے فرمایا، ہم ابدال لوگ ہیں۔ ہم جہاں کہیں جاتے ہیں، کچھ دیر کے لیے بیٹھ جاتے اور پھر اٹھ جاتے ہیں۔ امامت کے لائق اصحاب تصوّف و متانت ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر شیخ صدرالدین کی طرف اشارہ کیا اور وہ امام بن گئے۔ فرمایا جس نے نماز پڑھی کسی امام متقی کے پیچھے گویا اس نے نماز پڑھی ایک نبی کے پیچھے۔

۱۰۶ حسام الدین حسن بن محمد بن حسن چلبی (۶۲۲ - ۶۸۳) مولانا کے شاگرد رشید اور خلیفہ جنھیں پندرہ سال تک مولانا کی صحبت کا شرف حاصل رہا۔ "مثنوی مولانا روم" کے وجود میں آنے یا لانے کے وہی محرک تھے جو ایران بلکہ سارے جہان عرفان و معرفت کی اہم ترین کتاب اور مولانا اور حسام الدین کے ایام صحبت کی بہترین یادگار ہے۔

۱۰۷ رجوع کیجیے "نفحات الانس" صفحہ ۴۶۳

۱۰۸
پای استدلالیان چوبیں بود — پای چوبیں سخت بی تمکیں بود
غیر آں قطب زمانہ دیدہ ور — کز ثباتش کوہ گردد خیرہ سر
و مثنوی" جلد ۱ ص - ۵۶

۱۰۹ رجوع کیجیے "ذاتح" صفحہ ۸۸، طرائق الحقائق، جلد دوم صفحہ ۳۶۲ ؛ نیز رسالہ تحقیق در احوال زندگی مولوی حاشیہ، صفحہ ۴۲

۱۱۰ لغت میں لفظ طریق، طریقت کے معنی راہ یا راستہ کے ہیں مگر دوسری صدی ہجری کے آخر میں جب تصوّف کی نشو و نما ہوئی تو یہ لفظ اپنے مستعار معنی میں مسلک، مذہب اور سیرت کے معانی میں استعمال ہونے لگا۔ پھر اس کے کئی مفہوم لیے جانے لگے اور پھر عبارت ہوا اُن عقاید و اخلاق و آداب و سنّت کا جسے صوفیا کا گروہ اپنے مُرشد کی اجازت سے شریعت کو مکمل طور پر ملحوظ خاطر رکھتے انجام دے۔ لہٰذا طریقت میں عام شرعی احکام بھی شامل ہیں جیسے جسمانی اعمالِ صالح ممنوعات و مکروہات سے اجتناب اور اس میں اعمالِ قلبی کے خاص احکام بھی شامل ہیں، نیز ماسوا اللہ سے اجتناب (رجوع کیجیے ترجمہ

"رسالۂ قشیریہ" صفحہ ۱۱ اور "رسائل ابن عربی"، جلد دوم، اور "اصطلاح الصوفیہ"، صفحہ ۲)

۱۱۱ رجوع بہ "التذکاری" ص ۲۶۹

۱۱۲ شیخ عبدالقادر جیلانی (۴۷۱ - ۵۶۱) کا طریقہ جو تصوّف کی مشہور ترین طریقوں میں سے ایک ہے۔

۱۱۳ رجوع کیجیے "الیواقیت والجواھر" جلد اوّل صفحہ ۸ ؛

۱۱۴ احمد بن سلیمان بن عثمان نقشبندی احمدی اکبری (سال وفات ۱۲۷۵) نقشبندیہ طریقت کے مشاہیر میں سے ہے جس نے طریقت اکبریہ کے آداب و فرائض پر مستقل رسالہ "النور المظہر فی طریقت سیدی الشیخ الاکبر" کے عنوان سے لکھا ہے۔ رجوع بہ التذکاری صفحہ ۳۴۷ ؛

۱۱۵ شیخ احمد بن سلیمان جامع الاصول کا مؤلف ہے۔ یہ کتاب سن ۱۲۷۶ میں لکھی گئی اور سن ۱۳۲۸ھ میں مصر میں چھپی۔

۱۱۶ رجوع بہ التذکاری" صفحہ ۳۴۸ - "جامع الاصول" صفحہ ۴۹

۱۱۷ Le Chatelier

۱۱۸ Confreries du Hedjaz.

۱۱۹ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۰۶ ؛

۱۲۰ رجوع کیجیے کتاب "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۰۱ ؛

۱۲۱ رجوع بہ "نفحات الانس" جامی، صفحات، ۵۱۱ / ۵۲۵ ؛

۱۲۲ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۰۱ ؛

۱۲۳ رجوع کیجیے "فتوحاتِ مکیہ جلد دوم صفحات ۳۸۱ - ۳۸۰ ؛

۱۲۴ رجوع بہ "رسائل ابن عربی" جلد دوم اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۲ ؛

۱۲۵ رجوع بہ رسائل ابن عربی" جلد اوّل" رسالہ الانوار" صفحہ ۵ ؛

۱۲۶ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۱۵ ؛

۱۲۷ محولہ بالا۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۲۸ رجوع بہ "رسائل ابن عربی" جلد دوم "اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۲

۱۲۹ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" صفحہ ۲۲۸ نیز "رسائل ابن عربی" جلد دوم کتاب "الاسفار" صفحہ ۔

۱۳۰ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۱۸ ؎

۱۳۱ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۷۷

۱۳۲ رجوع کیجئے "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۸

۱۳۳ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۲

۱۳۴ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۰

۱۳۵ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۷۷

۱۳۶ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۲

۱۳۷ رجوع بہ کتاب "فتوحات" جلد اوّل صفحہ ۲۷۸

۱۳۸ رجوع کیجئے "جامع الاصول" صفحہ ۴۹

۱۳۹ اسی کتاب اور اسی صفحہ پر درج ہے (سنّت ہائی طریقہ الجریہ) تین سنّتیں مروی ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہٗ سے ۔ یعنی سنّتِ الٰہی ، سنّت رسولؐ اور سنّت اولیا مرتب ہیں ۔ سنّتِ الٰہی تو کتمانِ سِر (بھید کا چھپانا ۔ پردہ پوشی) ، سنّتِ رسول اللہؐ سے خلقِ خدا سے تلطف و مدار ، سنّتِ اولیاء سے آزار و اذیت کو صبر سے برداشت کرنا ۔

۱۴۰ رجوع کیجئے "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۳۰ ؎

۱۴۱ رجوع کیجئے "جامع الاصول" صفحہ ۴۹

۱۴۲ ابن عربی کہتے ہیں ابدال اس طرح پر مشترک لفظ ہے ۔ ابدال کا اطلاق کرتے ہیں اس شخص پر کہ جس کے اوصاف مذمومہ ، اوصاف محمودہ سے بدل گئے ہوں اور یہ لفظ لوگوں کی خاص تعداد پر استعمال ہوتا ہے ۔ جو بعض کے نزدیک چالیس (۴۰) ہیں ۔ اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جنہوں نے ان کا عدد سات (۷) بتایا ہے ۔ (فتوحاتِ مکیہ ، جلد اوّل باب ۱۶ صفحہ ۱۶۰) پھر اسی کتاب کے پانچویں باب کے صفحات ۴ ۱۵ اور ۱۵۵ پر لکھتے ہیں ۔ وہ سات مردانِ حق ہیں جنہیں ابدال کہتے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ ان کے واسطے سے سات

اقلیموں (ولایتوں) کی حفاظت کرتا ہے ۔ ہر ابدال کے لیے ایک اقلیم ہے ۔

۱۴۳ قطب بمنزلہ دائرے کا مرکز ، اس کے محیط ، آئینۂ حق اور محورِ کائنات کے ہے اور وہ اس میں تصرف بھی کر سکتا ہے ۔ رجوع کیجئے "رسائل ابن عربی" جلد دوم "رسالہ منزل القطب" صفحہ ۲ ، اور وہ ذات باری تعالیٰ کا محل نظر ہوتا ہے ۔ "فتوحات" جلد دوم ، صفحہ ۵

۱۴۴ رجوع کیجئے "التذکاری" صفحہ ۳۱۲

۱۴۵ شاذلیہ کے زیر پیش ہے ، یہ صوفیا کا ایک سلسلہ ہے جن کے پیشوا ابوالحسن شاذلی (۶۵۴ - ۵۹۳) تھے ۔ رجوع کیجئے "جمہرۃ الاولیا" جلد اوّل ، صفحہ ۳۲۴ ، نیز جلد دوم صفحہ ۲۷۸

۱۴۶ تاج الدین ابن عطا اللہ اسکندری (سالِ وفات ۷۰۷) متعدد کتابوں مثلاً التنویر فی اسقاط التدبیر ، الحکم ، لطائف المنن و مفتاح الفلاح ، جمہرۃ الاولیاء ، جلد دوم ، صفحہ ۲۳۷ ، ۲۳۶

۱۴۷ رجوع کیجئے "التذکاری" صفحہ ۳۴۰

۱۴۸ وہ ترکی النسل تھے ۔ اُن کے مغربی مشہور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی ماں نے مغرب کے ایک آدمی سے شادی کر لی ۔ عبدالوہاب شعرانی کے مشائخ میں سے تھے ۔ وہ کہیں سن ۹۱۰ اور ۹۲۰ کے درمیان فوت ہوئے ۔ "طبقات الکبریٰ" شعرانی ، جلد دوم ، صفحہ ۱۰۵

۱۴۹ رجوع کیجئے "الیواقیت والجواہر" صفحہ ۹

۱۵۰ نقشبندی سلسلہ صوفیاء کے مشہور سلسلوں میں ہی سے ہے ، اور یہ خواجہ محمد بہاؤ الدین نقشبند سے منسوب ہے ، جنہوں نے سنہ ۷۹۱ھ میں وفات پائی ۔ نقشبندی انہی کے پیرو ہیں ۔

۱۵۱ رجوع کیجئے "التذکاری" صفحہ ۳۴۰

۱۵۲ صوفیاء کا یہ سلسلہ نوربخشیہ محمد بن عبداللہ سوسون خراسانی (۸۶۹ - ۷۹۰) سے ۔ المعروف نوربخش سے منسوب ہے ۔

۱۵۳ رجوع بہ "مجالس المومنین" جلد دوم صفحہ ۶۲

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۱۵۴ محولہ بالا صفحہ ۱۵۰

۱۵۵ رجوع کیجیے، کتاب "شرح گلشن راز" صفحات ۱۷۷، ۱۷۱، ۱۳۵، ۱۸۰، ۱۱۹، ۳۸۸، ۵۰۱، ۵۴۷ اور ۶۰۲۔

۱۵۶ سلسلہ ذہبیہ صوفیاء کے مشہور سلسلوں میں سے ہے، جس کے پیشوا شیخ محمد عارف تھے۔

۱۵۷ کبرویہ سلسلہ شیخ احمد بن المعروف نجم الدین کبریٰ (شہید ۶۱۸) کے پیروکار [illegible] صوفیا کا ہے۔

۱۵۸ مولویہ سلسلے کے بانی مولانا جلال الدین رومی تھے۔ اس سلسلے کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے پیرو ذکر جلی کو رقص و سرود سے ادا کرتے ہیں۔

۱۵۹ رجوع کیجیے سرچشمۂ تصوف در ایران، صفحہ ۱۹۹۔

۱۶۰ دانتے Dante Alighieri ۱۲۶۵ - ۱۳۲۱ اٹلی کا نامور شاعر اور عارف شہر فلورنس میں پیدا ہوا اور نو سال کی عمر میں بیٹریس نامی لڑکی پر عاشق ہو گیا مگر حیف کہ یہ عشق ناکام ثابت ہوا، بیٹریس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی اور اس سے بھی زیادہ افسوسناک بات یہ کہ وہ چوبیس سال کی عمر یعنی عالم شباب میں انتقال کر گئی (۱۲۹۰) جس نے دانتے کی حساس روح کو جو ایک سچا عاشق اور نوجوان شاعر تھا، آزردہ سے آزردہ تر کر دیا اور اس کی روح کو ہلا کر رکھ دیا۔ شاعر کا عشق محبوب کی موت سے اور بھی پختہ تر، پاکیزہ تر اور جانگداز تر ہو گیا۔ اس نے اپنے دل میں عہد کیا کہ وہ اپنی محبوبہ کی امکانی حد تک مدح و ستائش کرے گا، اس طرح کہ دنیا بھر کے لٹریچر میں ایک بے مثال شاہکار ہو، اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس کام سے خوب عہدہ برآ ہوا اور اپنی کتاب "کامڈی الٰہی" میں اپنی محبوبہ کو مظہر حق اور نمائندہ لطف الٰہی کے طور پر پیش کیا، اس کو فرشتوں کے مقام سے بھی آگے لے گیا اور اسے اعلیٰ علیین میں دکھایا جہاں انسانوں کی رسائی ممکن نہیں لیکن بیٹریس کی اس تمام مدح سرائی اور وصف نمائی کے باوجود وہ مدح و ستائش کے اس پایہ کو نہ پہنچ

سکا جو ابن عربی نے نظام اصفہانی کو عطا کیا۔

۱۶۱ ابن عربی کی وفات ۱۲۴۰ عیسوی میں ہوئی اور دانتے کی پیدائش ۱۲۶۵ عیسوی میں ہوئی۔

۱۶۲ Islam and the Divine Comedy

۱۶۳ محولہ بالا، صفحات ۵۴ تا ۷۴

۱۶۴ محولہ بالا صفحات ۲۶۳ تا ۲۷۷ کی طرف رجوع کیجیے۔

۱۶۵ The Legacy of Islam ۲۲۷ - ۲۲۹

---

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فارسی اور عربی ماخذ

آذر، لطف علی بیک — آتشکدہ آذر، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش

آشتیانی، سید جلال الدین — شرح مقدمہ قیصری، مشہد، ۱۳۸۵ھ، ق

آشتیانی، میرزا مہدی — اساس التوحید۔ تہران، ۱۳۲۶ھ، ش

آملی، سید حیدر — ۱۔ جامع الاسرار ومنبع الانوار، تہران، ۱۳۴۷ھ، ش
۲۔ نقد النقود فی معرفۃ الوجود، تہران ۱۳۴۷ھ، ش

ابن الابار ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن ابی بکر قضاعی — تکملہ الکتاب الصلہ، مصر، ۱۳۷۵ھ، ق

ابن ابی اصیبعہ احمد بن قاسم — عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۵۶م، مصر ۱۲۹۹ھ، ق۔

ابن ابی الجمہور محمد بن زین الدین علی بن محمد — المجلی، تہران، ۱۳۲۴ھ، ق

ابن ترکہ صائن الدین علی بن محمد — تمہید القواعد، تہران ۱۳۹۶ھ، ق۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابن تیمیہ، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم — ۱۔ الردالاقوم علی مافی کتاب فصوص الحکم، مصر، ۱۳۶۸ھ، ق۔
۲۔ رسالہ التدمیریہ مصر، ۱۳۲۵ھ، ق۔
۳۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل "دو مجلد" مصر، ۱۳۶۸ھ، ق۔

ابن الاثیر، عزیز الدین ابوالحسن — الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۳۸۵م

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی — الاصابۃ فی تمیز الصحابہ، مصر، ۱۳۵۸ھ، ق۔

ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد — ۱۔ التقریب لحد المنطق والمدخل الیہ، بیروت، ۱۹۳۳م۔
۲۔ طوق الحمامہ، مصر ۱۹۵۹م
۳۔ الفصل فی الملل ولاھواء والنحل، مصر ۱۳۴۸ھ، ق۔

ابن خلکان، احمد بن محمد — وفیات الاعیان، بیروت، ۱۹۶۸م۔

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد — تہافت التہافت، مصر، ۱۹۶۵م۔

ابن الزیات ابویعقوب یوسف بن یحیٰ — التشوف الی رجال التصوف، رباط، ۱۹۵۸ء

ابن السید بطلیوسی، ابومحمد بن عبداللہ — الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، قاہرہ، ۱۹۵۵م

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبداللہ — ۱۔ الاشارات والتنبیہات، تہران، ۱۳۰۵ء
۲۔ رسالۃ الحدود، مصر ۱۳۲۶ھ، ق
۳۔ الشفاء، تہران، ۱۳۰۳ھ، ق
۴۔ النجاۃ، مصر، ۱۳۵۷ھ، ق

ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک — ۱۔ حی بن یقظان، تصحیح فاروق سعد، بیروت، ۱۳۹۶ھ، ق۔
۲۔ حی بن یقظان ترجمہ بدیع الزمان، فیروز انفر بفارسی، تہران، ۱۳۵۱ھ، ق

ابن عربی، محمد بن علی — ۱۔ انشاء الدوائر، لیڈن، ۱۳۳۱ھ، ق۔
۲۔ تحفۃ السفرہ الی حضرت البررہ، استانبول، ۱۳۳۰ھ، ق۔
۳۔ التدبیرات الالٰہیۃ، لیڈن، ۱۳۳۱ھ، ق۔
۴۔ ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۳۸۱ھ، ق۔
۵۔ تفسیر القرآن (منسوب)، بیروت، ۱۳۸۷ھ، ق۔
۶۔ تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک
۷۔ دیوان، بولاق، ۱۲۷۱ھ، ق۔
۸۔ عقلۃ المستوفز، لیڈن، ۱۳۳۱ھ، ق۔
۹۔ عنقاء مغرب، عکس، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران شمارہ، ۵۸۴۰۔
۱۰۔ فتوحات مکیہ (۴ مجلد)، بیروت، دار بہادر۔
۱۱۔ فتوحات مکیہ (۵ سفر)، مصر ۱۳۹۲ھ، تحقیق عثمان یحیٰ
۱۲۔ فصوص الحکم تصحیح ابوالعلا عفیفی، بیروت، ۱۳۶۵ھ، ق۔
۱۳۔ محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار، بیروت، ۱۳۸۸ھ، ق
۱۴۔ مواقع النجوم ومطالع اھلۃ الاسرار العلوم، مصر، ۱۳۲۵ھ، ق
۱۵۔ الوصایا، بیروت۔

ابن العریف، ابوالعباس احمد بن محمد — محاسن المجالس، پیرس، ۱۹۳۳م

ابن الفرضی، ابوالولید — تاریخ العلماء والرواۃ للعلم بالاندلس، مصر، ۱۳۷۳ھ، ق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

ابن الفناری، محمد بن حمزہ — مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود، تہران، ۱۳۲۳ھ، ق

ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل بن کثیر — البدایۃ والنہایۃ، مصر، ۱۳۵۱ھ، ق۔

احسائی، شیخ احمد — جوامع الکلم، ایران، ۱۲۷۳ھ، ق۔

اردبیلی، ملا علی اکبر — بعث النشور، ایران۔

استانلی، لین پول — طبقات سلاطین اسلام ترجمہ عباس اقبال، تہران، ۱۳۱۲ھ، ق۔

اسفرائینی، عبدالقاہر بن طاہر — الفرق بین الفرق، قاہرہ۔

اسماعیل بن سودکین — شرح تجلیات ابن عربی خطی کتابخانہ مجلس شوریٰ ملی۔

اسین پالاسیوس — ابن عربی حیاتہ ومذھبہ، ترجمۂ عبدالرحمٰن بدوی، مصر، ۱۹۶۵م

اشعری، ابوالحسن — مقالات اسلامئین، قاہرہ ۱۳۸۹ھ، ق ۱۹۶۲م۔

اعتمادالسلطنہ محمد حسین خان — مآثر والآثار، تہران، ۱۳۰۶ھ۔ق

افلاکی احمد — مناقب العارفین، انقرہ، ۱۹۵۹ھ، ق

الٰہی قمشای محیی الدین — حکمت الٰہی عام وخاص (۲ جلد)، تہران، ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ھ، ق

اندلسی، صاعد بن احمد — طبقات الامم، مصر

بالی افندی — شرح فصوص، ذیل شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱ھ، ق

بخاری، خواجہ محمد بن پارسا — شرح فصوص، خطی کتابخانہ مرکزی دانشگاہ، تہران۔

بدر جشی بدر بن عبداللہ — الاجابۃ علی طریق الہ خطی کتابخانہ مجلس

بدیع الزمان فیروزانفر — رسالہ در تحقیق احوال وزندگانی مولانا جلال الدین محمد، تہران، ۱۳۱۵ھ، ش

براؤن اڈوارڈ — تاریخ ادبیات ایران از سعدی تا جامی، ترجمہ آقائی علی اصغر حکمت، تہران، ۱۳۳۹ھ، ق۔

بروکلمن کارل — تاریخ دوم وملل اسلامی ترجمہ دکتر ہادی جزایری، تہران، ۱۳۴۶ھ، ق

بستانی، فواد افرام — دائرۃ المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م

بغدادی، اسماعیل پاشا — ۱۔ ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵م

بغدادی، صفی الدین عبدالمومن — مراصد الاطلاع طبع اول، دار احیاء الکتب العربی، ۱۳۷۴ھ، ق

البقاعی برہان الدین — مصرع التصوف، مصر، ۱۳۷۲ھ، ق

بیرونی، ابوریحان — التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم، تہران، ۱۳۹۳ھ، ق۔

تبریزی، شمس — مقالات، تہران، ۱۳۴۹ھ، ق

تبریزی، محمد علی — ریحانۃ الادب تبریز، ۱۳۴۶ھ، ش

تبریزی، ملا علی واعظ خیابانی — علماء معاصرین، تبریز، ۱۳۶۶ھ، ش

تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر — ۱۔ شرح مقاصد، مصر ۱۳۰۵ھ، ش
۲۔ شرح عقاید النسفیہ، مطبعۂ عثمانیہ، ۱۳۲۶ھ، ق

تنکابی، میرزا محمد بن سلیمان — قصص العلماء، تہران۔

تونی، محمد حسین فاضل — تعلیقہ بر فصوص، تہران ۱۳۱۶ھ، ق

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

تھانوی محمد علی بن علی — کشاف اصطلاحات الفنون، تہران، ۱۹۶۷ء، ق۔

جامی، عبدالرحمن — ۱۔ اشعۃ اللمعات، تہران، ۱۳۵۲ھ، ق
۲۔ درۃ الفاخرہ، مصر ۱۳۵۴ھ، ق
۳۔ شرح رُباعیات خطی
۴۔ شرح فصوص الحکم، ۱۳۰۴ھ
۵۔ لوائح، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش
۶۔ نفحات الانس، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش
۷۔ نقد النصوص، تہران، ۱۳۹۸ھ، ق

جرجانی، سیّد شریف علی بن محمد — التعریفات، مصر، ۱۳۵۷ھ، ق

جندی، مؤیدالدین — شرح فصوص خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ، تہران، شمارہ ۳۴۳۰۔

جوینی عطاملک — تاریخ جہانگشا، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش

جوینی عبدالملک بن عبداللہ — لمع قواعد اہل السنہ والجماعہ، بیروت، ۱۹۸۶م

جیلی: عبدالکریم — ۱۔ الانسان الکامل، قاہرہ، ۱۳۸۳ھ، ق
۲۔ شرح فتوحات مکیۃ خطی مجلس شوریٰ، ملی شمارہ ۹۳۰۶/۲۵۷۸۸

حاجی خلیفہ، مصطفےٰ بن عبداللہ — کشف الظنون، استانبول، ۱۳۶۲ھ، ق۔

حلّی، علامہ حسن بن یوسف — ۱۔ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم
۲۔ ایضاح المقاصد، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش

حنبلی، عبدالحیی بن عماد — شذرات الذہب، مصر، ۱۳۵۱ھ، ش

خلخالی، سیّد صالح موسوی — شرح مناقب منسوب بہ ابن عربی، تہران، ۱۳۳۲ھ، ق

خوارزمی، کمال الدین حسین — جواہر الاسرار ہند، ۱۳۱۲ھ، ق۔

خواند میر غیاث الدین — تاریخ حبیب السیر، تہران، ۱۳۳۳ھ، ش

خوانساری، محمد باقر — روضات الجنات، تہران، ۱۳۹۰ھ، ق۔

ذہبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عثمان — ۱۔ میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲ھ، ق۔
۲۔ العبر فی اخبار من عبر کویت، ۱۹۶۳م۔
۳۔ تذکرۃ الحفاظ، دمشق ۱۳۴۷ھ، ق۔

رازی، امام فخرالدین — ۱۔ مباحث المشرقیہ، تہران، ۱۹۶۶م۔
۲۔ اساس التقدیس، مصر ۱۳۵۴ھ، ق۔

رشیدالدین فضل اللہ — جامع التواریخ، تہران، ۱۳۳۸ھ، ش۔

زرکلی، خیرالدین — الاعلام، ۱۳۷۳-۱۳۷۸ھ، ق۔

سبزواری، ملا اسماعیل — ملائکہ، تہران، ۱۳۲۲ھ، ق۔

سبزواری، ملا ھادی — ۱۔ اسرار الحکم، تہران، ۱۳۸۰ھ، ق۔
۲۔ غرر الفرائد، تہران، ۱۳۶۷ھ۔

سرکیس یوسف الیان — معجم المطبوعات العربیہ، مصر، ۱۳۴۶ھ، ق، ۱۹۲۸م۔

سرہندی، احمد — مکتوبات، ترجمۂ عربی بہ وسیلہ محمد مراد المنزاوی استانبول۔

سمرقندی، دولتشاہ — تذکرۃ الشعراء، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش۔

سیوطی جلال الدین — ۱۔ بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ، ۱۳۸۵ھ، ق۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

	٢۔ تاریخ الخلفاء، بیروت ١٣٩٤ھ، ١٩٧٤م۔
	٣۔ طبقات الحفاظ، قاہرہ، ١٣٩٣ھ، ق۔
	٤۔ طبقات المفسرین، لیڈن، ١٩٣٨م، تہران، ١٩٦٠م
شعرانی، عبدالوہاب	١۔ الکبریت الاحمر، حاشیۂ الیواقیت والجواہر، مصر، ١٣٧٨ھ، ق۔
	٢۔ طبقات الکبری (لواقح الانوار فی طبقات الاخیار)، مصر، ١٣٣٣ھ، ق۔
	٣۔ الیواقیت والجواہر، مصر، ١٣٧٨ھ، ق۔
شوستری، سید نوراللہ قاضی	١۔ احقاق الحق وازہاق الباطل، تہران، ١٣٧٦ھ، ق۔
	٢۔ مجالس المؤمنین، ١٣٧٦ھ، ق۔
شہرستانی، ابوالفتح محمد	الملل والنحل، قاہرہ، ١٣٨٧ھ، ق۔
شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)	١۔ اسفار، تہران، ١٣٧٨ھ، ق۔
	٢۔ رسالہ فی تحقیق خلق الاعمال (رسالہ جبر وتفویض) اصفہان، ١٣٤٠ھ، ش۔
شیرازی قطب الدین محمد بن مسعود	١۔ درۃ التاج، تہران ١٣١٧ھ، ش۔
	٢۔ شرح حکمت الاشراق، تہران، ١٣١٥۔
شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاہ)	طرائق الحقائق، تہران، ١٣٣٩ھ، ش۔
صدر، سید مظفر	شرح افکار واحوال وآثار علاءالدولہ سمنانی، تہران ١٣٣٤ھ، ش۔

الصفدی صلاح الدین خلیل بن ایبک	الوافی بالوفیات، آلمان، ١٩٦٢م۔
ضبی، احمد بن یحیٰی	بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل اندلس مجریط ١٩٨٤م۔
طباطبائی، سید محمد حسین	نہایۃ الحکمہ، قم، ١٣٩٥ھ، ش۔
عاملی، محمد بن حسین (شیخ بہائی)	١۔ اربعین، تہران، ١٣١٠ھ، ش۔
	٢۔ کشکول، قم۔
	٣۔ رسالۃ الوحدۃ الوجودیہ، مصر ١٣٣٠ھ، ق۔
عبدالعزیز سید الاہل	محی الدین بن عربی من شعرہ، بیروت، ١٩٧٠م۔
عبدہ الشمالی	دراسات فی تاریخ الفلسفہ العربیہ الاسلامیہ، بیروت، ١٩٦٥م
عزاوی عباس، غلاب دکتر محمود	التذکاری، مصر، ١٣٨٩ھ، ق، ١٩٦٩م۔
عفیفی، دکتر ابوالعلاء	١۔ التصوف، اسکندریہ، ١٩٦٣م۔
	٢۔ شرح فصوص بیروت، ١٣٦٥ھ، ق۔
	٣۔ مقالہ "من این استقی محی الدین بن عربی فلسفۃ الصوفیۃ" مجلہ کلیۃ الادب المجلد الاول الجزء الاول بالجامعۃ المصریۃ، مایو، ١٩٣٣م
عواد کورکیس	فہرست مؤلفات محی الدین بن عربی، دمشق،
غزالی، ابوحامد محمد	١۔ احیاء علوم الدین، مصر
	٢۔ تہافت الفلاسفہ، مصر، ١٣٨٥ھ، ق۔
فرید بیک محمد	احسن التواریخ، ترجمۂ میرزا عبدالباقی، مستوفی، اصفہان، ١٣٣٢ھ، ق۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

فیض کاشانی، ملا حسن ۱۔ بشارۃ الشیعہ، تہران، ۱۳۱۱ھ، ق
۲۔ کلمات مکنونہ، تہران

قاری بغدادی، ابوالحسن الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین
علی بن ابراہیم (مناقب ابن عربی) بیروت، ۱۹۵۹م

قزوینی، ابو یحییٰ زکریا بن محمد انسی آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۹۸ھ، ق۔

قزوینی، ملا عبدالنبی فخر الزمانی تذکرہ میخانہ، تہران، ۱۳۴۰

قفطی جمال الدین ابوالحسن تاریخ الحکماء لاپزیک، ۱۹۰۳م

قمشائی، آقا محمد رضا ۱۔ ذیل فص شیثی فصوص الحکم، قزوین، ۱۳۵۴ھ، ش۔
۲۔ رسالہ فی وحدۃ الوجود بل الموجود، تہران، ۱۳۱۵ھ، ش۔

قمی محمد طاہر بن محمد حسین (ملا طاہر) ۱۔ تحفۃ الاخیار، تہران، ۱۳۳۶ھ، ش۔
۲۔ رسائل تہران، ۱۳۳۹ھ، ش۔

قونوی، صدر الدین محمد بن اسحٰق ۱۔ تاویل السورۃ المبارکۃ الفاتحہ، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۹ھ، ق

قیصری داؤد شرح فصوص، تہران، ۱۲۹۹ھ، ق

کاشانی، عبدالرزاق ۱۔ اصطلاحات الصوفیہ، حاشیہ شرح منازل السائرین،
تہران، ۱۳۵۴ھ، ش۔
۲۔ شرح تائیہ ابن فارض (کشف الوجوہ الغر لمعانی
نظم الدر)، ۱۳۱۹ھ، ق۔

کربن، ہانری تاریخ فلسفہ اسلامی، ترجمہ دکتر اسد اللہ مبشری،
تہران ۱۳۵۲ھ، ش۔

کمشخانوی نقشبندی، احمد جامع الاصول، مصر، ۱۳۲۸ھ، ق۔

گنجی (کنجی) شافعی البیان فی اخبار صاحب الزمان، بیروت، ۱۳۹۹ھ، ق۔

لاہیجی، محمد بن یوسف، ملا عبدالرزاق ۱۔ سرمایہ ایمان، بمبئی، ۱۳۰۴ھ، ق۔
۲۔ شوارق الالہام، تہران، ۱۳۱۸ھ، ق۔
۳۔ گوہر مراد، تہران، ۱۳۷۷ھ، ق۔

لاہیجی، ملا محمد جعفر شرح رسالہ مشاعر ملا صدرا، مشہد، ۱۳۴۲ھ، ش۔

مجلسی، ملا محمد باقر عین الحیاۃ، تہران، ۱۳۷۳ھ، ق، ۱۳۳۳ھ، ش۔

مقری، احمد بن محمد نفح الطیب، مصر ۱۳۶۷ھ، ق۔

مکی، شیخ محمد خاکی الجانب الغربی فی حل مشکلات ابن عربی خطی کتابخانہ
مرکزی دانشگاہ، تہران، شمارہ ۳۸۶۸۔

منوفی حسینی، سید محمود جمہرۃ الاولیاء، قاہرہ، ۱۳۸۷ھ، ق

میبدی، معین الدین فواتح (شرح دیوان حضرت امیر علیہ السلام)، ۱۲۸۵ھ، ق

نابلسی، عبدالغنی جواہر النصوص فی شرح الفصوص، ۱۳۰۴ھ، ق۔

نباہی مالقی اندلسی، شیخ ابوالحسن تاریخ قضاۃ الاندلس، بیروت۔
بن عبداللہ

نبہانی یوسف بن اسماعیل جامع کرامات اولیاء، مصر، ۱۳۸۱ھ، ق۔

نفیسی، سعید سرچشمہ تصوف در ایران، تہران، ۱۳۴۶ھ، ش۔

نعمت اللہ ولی رسائل۔ تہران۔

نوری، حاج میرزا حسین ۱۔ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تہران، ۱۳۲۱ھ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

۲۔ نجم الثاقب، تہران۔

ہدایت رضا قلی خان — ریاض العارفین، تہران، ۱۳۱۶ھ،ش۔

۳۔ مجمع الفصحا، تہران، ۱۳۳۹ھ،ش۔

یافعی محمد بن عبداللہ بن اسعد بن سلیمان یمنی — مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان، حیدرآباد، ۱۳۷۱ھ،ق۔

(Bibliography)

Palacios, A.M. — Islam and the Divine Comedy. Translated by Harold Sutherland, Holland. 1968

Corbin, H. — Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, translated from the French by Ralph Manheim, Princeton University Press. 1969

Ibn Arabi — Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds and al Durrat al-Fakhirah, translated with introduction and notes by R.W.J. Austin with forward by Martin Lings, London. 1971.

Iqbal, M. — The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, 1908.

Toshiniko, Izutsu — A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, Tokyo, 1967.

Nicholson, R. — (1) The Mystics of Islam, London, 1967.

(2) Studies in Islamic Mysticism, London, 1921

Yahia, O. — Historie et Classification De l'oeuvre D' Ibn Arabi, Damas 1969

Wolf, A. — The Correspondence of Spinoza, London, 1966.

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com

محی الدین ابن عربی جنہیں اسلامی تصوف میں شیخ اکبر کا مقام حاصل ہے، عالم اسلام کے عارفوں اور صوفیوں کی صفِ اوّل کے بزرگ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ ان کے احوال گوشِ جاں سے سننے اور آثار چشمِ قلب سے پڑھنے کے سزاوار ہیں کہ ان کا علم وسیع، ان کے عرفان کی جڑیں گہری اور حکماء اور عرفاء پر ان کے اثرات بڑے نمایاں ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں ایران کے نامور مصنف ڈاکٹر محسن جہانگیری نے پہلی بار ابنِ عربی کی کثیر الجہات شخصیت اور ان کے علوم و معارف کے بارے سیر حاصل معلومات جمع کی ہیں۔ وہ دس برس تک مطالعے اور یادداشتیں جمع کرنے میں مشغول رہے۔ التزاماً خود ابنِ عربی کی کتابوں اور بلاواسطہ ماخذ سے بھی انہوں نے رجوع کیا۔ اس کے علاوہ شیخ اکبر کے جامع حالات و کرامات اور ان کے اصول و فروغ، خصوصاً علم النفس اور تحلیلِ نفسی، سیمیا اور لیمیا کے بارے میں جسے قدماء علومِ خفیہ کا نام دیتے ہیں، تفصیل سے تذکرہ کیا ہے۔ جناب احمد جاوید اور جناب سہیل عمر نے کتاب کا فارسی زبان سے بڑی مہارت اور دلفریب انداز میں ترجمہ کیا ہے جو اپنی نظیر آپ ہے۔

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور
ای میل: iic-lhr@hotmail.com
ٹیلی فون نمبر: 042-36305920